

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE EDUCACIÓN
Departamento de Teoría e Historia de la Educación



TESIS DOCTORAL

**Narrativas y experiencias sobre la responsabilidad a las víctimas:
contribuciones para una educación ética en un contexto de guerra**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ricardo Palacio Hernández

Directora

Fernando Gil Cantero

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Facultad de Educación

Centro de Formación del Profesorado

Departamento de Teoría e Historia de la Educación



Narrativas y experiencias sobre la responsabilidad frente a las víctimas.

Contribuciones para una educación ética en un contexto de guerra.

TESIS DOCTORAL PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR

DOCTORANDO
Ricardo Palacio Hernández

DIRECTOR
Dr. Fernando Gil Cantero

Madrid
2015

Dedico esta tesis a la vida y la memoria de mi primo Mauricio Henao Rocha (1981 – 2015).

Agradecimientos

Para empezar, quiero agradecer a Luisa, Martha y Juan, quienes hicieron posible esta tesis. Por confiarme sus historias y permitirme indagar sobre sus vidas. Conocerlos y compartir con ellos en esta investigación fue una gran fortuna. Sus testimonios y experiencias de vida fueron el eje central de mis reflexiones y planteamientos.

A mis padres Oliva y Gonzalo y a mi hermano Diego, por su compañía, por sus cuidados y por su amor incondicional.

A María. No tengo palabras para agradecerte por todo: por tu entrañable compañía, por tu paciencia, por tu escucha atenta, por las innumerables conversaciones y reflexiones sobre los diferentes temas que componen este trabajo, por tus sugerencias, por tu lectura cuidadosa, por tu alegría, optimismo y dulzura. Sin ti nada de esto hubiera sido posible.

A Fernando Gil Cantero por su compromiso, orientación y presencia permanente. Por su paciencia, confianza y motivación. Por sus valiosas, pertinentes y constructivas sugerencias. Su acompañamiento fue fundamental para el desarrollo de este trabajo.

A los estudiantes de la Universidad de La Salle, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Colegio Mayor de Cundinamarca, Universidad Libre de Cali. Especialmente a Blanca Marcela Bolívar y a Pilar Carolina Parada. A todos gracias por haber aceptado participar en el inicio de este proceso de investigación. Las conversaciones con ellos fueron claves para pensar y construir esta tesis.

A Eduardo y la Corporación Nuevo Arco Iris, por haberme abierto las puertas y por ponerme en contacto con Luisa.

Gracias a Rita de Casia Melo Santos, a Natalia Quiceno, a Ángela Mercedes Facundo, a Luis Guillermo Mesa, a Rhuan Carlos Lopes, a Manuel Morey

Vives, a Lilian Alves Gomes, a Giselle Andrea Osorio, a Carla Indira Carvalho, a Marine Lila Corde, a Jairo y a Carlos Sánchez, a Ana Milena Ramos, a José Gerauld Tabares, a Juan Pablo Aristizabal, a Katiane Silva, a Crisvaldo Cássio Souza, a María Cecilia Diaz, a Vivian Paulina Rosado Cárdenas, a Fabiola Loaiza Robles, a Hilário Pereira y Livia Riveiro Lima, a Diana y Ángela Rengifo, a Rosalba Rodríguez, a Álvaro Benavidez y Ana Lanestosa, a Vicente Lleris Espitia y Esperanza Briceño, a Paola Trujillo, a João Pacheco de Oliveira Filho. Especialmente, a Catalina Idárraga y Giovanni Rossi, a Natalia Robertson, a Hernando Perdomo Gómez y a María Camila Velandia. Todos, de distinta forma y en diferentes momentos, contribuyeron para el desarrollo de este trabajo.

A Colciencias por la beca de Formación de Doctorado en el Exterior.

Índice

Resumen	1
Abstract	8
Introducción	15
PRIMERA PARTE: Contextos de victimización asociados al conflicto armado y la construcción del problema de investigación	26
Descripción general.....	27
1. Primer capítulo: violencia, disputa política por el reconocimiento de las víctimas y revictimización	29
1.1. Consideraciones preliminares	29
1.2. El conflicto armado, sus víctimas y los responsables	35
1.3. La situación de los defensores de derechos humanos, los líderes sociales y los reclamantes de tierras.....	41
1.4. El proceso para el reconocimiento jurídico de las víctimas en Colombia	43
1.5. La disputa por el reconocimiento de las víctimas en el marco de los diálogos de paz entre el gobierno y las FARC.....	47
1.6. La instrumentalización de las víctimas y la fuerza moral y política del reconocimiento.....	56
1.7. Conclusión	59
2. Segundo capítulo: objeto, objetivos y sujetos de la investigación.....	62
2.1. Objetivos de la investigación	70
2.2. Los protagonistas de la investigación	71
3. Tercer capítulo: metodología de la investigación	78
3.1. Introducción.....	78
3.2. Justificación y explicación de la metodología	79
3.3. El diseño de la investigación	87
3.4. Fases de la investigación y formas de interacción en el proceso.....	90
3.5. La preparación de las entrevistas y la construcción de los datos.....	96
3.6. El análisis de la información	99

SEGUNDA PARTE: Antecedentes de investigación y contexto teórico.....	103
Descripción general.....	104
4. Cuarto capítulo: la emergencia de las víctimas en el espacio público y el problema del reconocimiento social.....	106
4.1. Algunas condiciones que permitieron la emergencia de las víctimas. Una aproximación histórica.....	106
4.2. Sobre el problema para hablar de las víctimas. Lenguajes que transforman y expropian la experiencia y el sufrimiento.....	111
4.3. Violencia, cotidianidad y agencia. La mirada de Veena Das.....	115
4.4. La construcción social de la condición de víctima y el lugar del sufrimiento ...	120
4.5. Violencias contra poblaciones vulnerables: negación de derechos y revictimización.....	124
4.6. El reconocimiento social y su nexa con la responsabilidad.....	127
4.7. Representación, marcos de reconocimiento y construcción de la responsabilidad frente a las víctimas	133
5. Quinto capítulo: la noción de responsabilidad y sus fundamentos filosóficos	138
5.1. La responsabilidad en las tradiciones utilitarista y deontológica	138
5.2. La responsabilidad en el marco del liberalismo político de Rawls.....	140
5.3. La definición de los compromisos morales desde la perspectiva comunitarista de Charles Taylor	143
5.4. La dimensión política y objetiva de la responsabilidad.....	148
5.4.1. Hannah Arendt: experiencia, violencia y política	148
5.4.2. El carácter político de la responsabilidad	152
5.4.3. Hans Jonas: la dimensión objetiva de la responsabilidad.....	153
5.4.4. La responsabilidad como sentimiento	156
5.5. Emmanuel Levinas: la ética como responsabilidad	159
5.6. Confluencias en torno a la ética de la responsabilidad ante las víctimas	162
5.6.1. Butler y MacIntyre. La vulnerabilidad y la dependencia como fundamento de la responsabilidad.....	166
5.7. Educación y responsabilidad: consideraciones en torno a una educación ética para un contexto de guerra	172

TERCERA PARTE: Los encuentros y las narrativas de vida.....	179
6. Sexto capítulo: Luisa.....	182
6.1. La experiencia familiar, la socialización primaria y los inicios de la militancia política.....	186
6.2. De la militancia urbana en los movimientos sociales a la militancia rural en el Ejército de Liberación Nacional (ELN).....	191
6.3. Los primeros años en la guerrilla.....	196
6.4. Violencia, pérdida y vulnerabilidad. El proceso de desmovilización.....	199
6.5. El regreso a la vida civil: la función pública, el trabajo por la paz y el acompañamiento a las víctimas.....	205
6.6. Consideraciones finales.....	210
7. Séptimo capítulo: Martha.....	218
7.1. La rebeldía ante las injusticias y la lucha por la reivindicación de los derechos de las comunidades afrocolombianas en San Cristóbal.....	220
7.2. La salida y el retorno a la comunidad: desarrollo profesional y trabajo comunitario.....	224
7.3. La experiencia de la violencia. La mirada de la víctima.....	233
7.4. La búsqueda del reconocimiento y la reparación para las víctimas en un ambiente de amenaza y de violencia.....	238
7.5. Violencia paramilitar y debilitamiento de los procesos sociales.....	242
7.6. Consideraciones finales.....	246
8. Octavo capítulo: Juan.....	252
8.1. La vida familiar, la experiencia de sufrimiento ante la enfermedad y los primeros años de formación religiosa.....	255
8.2. El ejercicio sacerdotal y el trabajo con las comunidades rurales.....	259
8.3. La salida de la Iglesia, el reconocimiento de su orientación sexual y su ingreso al sector público.....	265
8.4. Consideraciones finales.....	272
CUARTA PARTE: Discusión y conclusiones.....	286
Descripción general.....	287
9. Noveno capítulo: narrativas y experiencias sobre la responsabilidad frente a las víctimas.....	288

9.1. Introducción.....	288
9.2. El carácter moral, ético y político de la responsabilidad con las víctimas.....	289
9.3. La responsabilidad definida en términos de compromiso	292
9.4. La importancia de la comunidad o del grupo para la definición de la responsabilidad moral	295
9.5. La experiencia vivida y el compromiso con las víctimas	298
10. Décimo capítulo: contribuciones para una educación ética en un contexto de guerra	303
10.1. Una aproximación al contexto educativo colombiano	303
10.2. El potencial de formación y de transformación de la experiencia y la configuración del compromiso con las víctimas.....	309
10.3. Las experiencias de construcción colectiva y la formación del sentido de responsabilidad	314
10.4. La experiencia como sufrimiento y su lugar en una educación de la responsabilidad con las víctimas	318
10.5. Asuntos sobre los que valdría la pena seguir pensando.....	342
Bibliografía.....	345
Anexos	369
Anexo I. Transcripción literal de la entrevista a Luisa	369
Anexo II. Transcripción literal de la entrevista a Martha	399
Anexo III. Transcripción literal de la entrevista a Juan.....	420

Resumen

Palabras clave: víctimas, narrativas de vida, responsabilidad, educación, ética, reconocimiento.

Esta tesis es el resultado de una investigación sobre la construcción del sentido de responsabilidad y de los compromisos éticos y políticos frente a las víctimas, a partir de las narrativas y las experiencias de vida de dos mujeres y un hombre, quienes tienen una larga trayectoria de trabajo con esta población desde diferentes escenarios sociales: los organismos del Estado, las organizaciones no gubernamentales (ONG) y el trabajo comunitario. Sus narrativas dan cuenta del contexto de violencia y de crisis que persiste en Colombia, así como de los conflictos, angustias y complejidades de vivir y de ejercer su profesión y su trabajo en estas condiciones. La tesis indaga, desde un enfoque de investigación biográfico-narrativo, por las experiencias, los propósitos y los sentimientos de tipo moral, así como por las vinculaciones personales y los marcos de referencia que le dan sentido a los compromisos que motivan a unos sujetos a trabajar en función de la reparación, la defensa y la reivindicación de los derechos de las víctimas. Las preguntas que orientaron esta investigación fueron las siguientes:

¿Cuáles son, en las narrativas de vida de tres sujetos (dos mujeres y un hombre vinculados al sector público, a las ONG y a las organizaciones comunitarias), los sentidos de responsabilidad y los compromisos que reconocen con las víctimas del conflicto armado?

A partir de una mejor comprensión de la responsabilidad frente a las víctimas manifestada por estas tres personas ¿Qué implicaciones pedagógicas podríamos deducir para construir una educación ética en contextos de guerra y violencia?

En la perspectiva teórica construida en este estudio sostengo que una ética y una educación de la responsabilidad frente a las víctimas, se configura críticamente respecto al liberalismo político de John Rawls (1997, 1995),

heredero del universalismo kantiano. De este modo, este estudio se distancia de las ideas de autonomía moral, de libertad y de la definición de unos principios de justicia a partir una “orientación unilateral en un procedimiento de fundamentación universalista” (Honneth, 2009: 307), pues dicho enfoque desconoce la importancia que pueden tener la experiencia vivida y el sufrimiento, en la construcción de los compromisos éticos con los demás. La noción de autonomía liberal es incompatible con una ética del reconocimiento y con una concepción de la responsabilidad basada en la vulnerabilidad, en la precariedad y la dependencia de los otros (Levinas, 2002; Honneth, 2009, 2013; Butler, 2010; MacIntyre, 2001; Bárcena, 2002; Mèlich, 2010; Bárcena y Mèlich, 2014; Ortega, 2006, Ortega y Romero, 2013; entre otros). Sugiero, pues, que este marco interpretativo resulta insuficiente para comprender las motivaciones que puede tener un sujeto para comprometerse ética y políticamente con los otros que han sufrido en la guerra.

La perspectiva comunitarista de Taylor también resulta problemática o limitada para pensar la construcción de la responsabilidad ética con los otros, que en principio parecen ser lejanos o ajenos a nuestro círculo social y afectivo inmediato o a nuestra comunidad de pertenencia. Sugiero, siguiendo a Mèlich (2010: 228), que la responsabilidad surge no a partir de una *idea de bien*, sino como una respuesta ante el sufrimiento y la vulnerabilidad de los otros. La respuesta ética ante la demanda de la víctima, ante su dolor, constituye una experiencia que rompe con los marcos de referencia moral y con todo imaginario social.

Por otro lado, abordar la condición de víctima en contextos de guerra y de violencia prolongada se presenta como una tarea compleja. En el caso de Colombia, el carácter invasivo de la violencia y su larga persistencia en el tiempo han operado en detrimento del reconocimiento de las particularidades de los diferentes actores armados y de sus dinámicas específicas, así como de sus víctimas (Sánchez, 2013:13, Uribe, 2006). En estas condiciones, emergen una diversidad de formas de victimización y de experiencias de sufrimiento, que exigen un tipo de atención y aproximación contextual y diferencial que dé cuenta tanto de la naturaleza, las particularidades y los diferentes matices de

eso que se ha denominado genéricamente como las víctimas, así como del sentido y la naturaleza de las narrativas o los lenguajes a los que recurren estos actores sociales para dar cuenta de su experiencia de dolor y para reclamar sus derechos. Así, he optado por la mirada de la antropología social para comprender la construcción social de la condición de víctima, el contexto de violencia y algunos de los problemas asociados al reconocimiento social de dicha condición (Das, 2008; Jimeno, 2010, Uribe, 2006; Ortega, 2008; Facundo 2014).

Una ética y una educación de la responsabilidad frente a las víctimas se inspiran, fundamentalmente, en la ética de Levinas (2002,2008); que permite definir “la acción educativa como una relación de alteridad”, de responsabilidad, permitiendo vincular la educación ética a las experiencias de la guerra y al sufrimiento de las víctimas. Sugiero que en el marco del conflicto armado colombiano, la ética entendida como responsabilidad no puede ser asumida “como una mera finalidad de la acción educativa, entre otras, sino su condición de posibilidad”. (Bárcena y Mèlich, 2014: 136).

A continuación mostraré los objetivos de la investigación y concretaré, con más detalle, el diseño del estudio.

1. Describir e interpretar la forma como estos sujetos comprenden y definen la responsabilidad frente a las víctimas del conflicto armado.

Resulta fundamental comprender la manera como los sujetos que hicieron parte de esta investigación significan y comprenden las obligaciones y los compromisos que han asumido con las víctimas, a lo largo de sus trayectorias de vida. Interesa indagar y comprender las motivaciones, los proyectos de vida, las variables afectivas, las vinculaciones personales, los compromisos, etc., que le dan sentido a la responsabilidad y que respaldan el trabajo que estos sujetos realizan con la población víctima del conflicto armado.

2. Identificar si los sentidos de responsabilidad y los compromisos asumidos por estos sujetos incluyen aspectos relacionados con la moral, la ética y la política, de qué manera y en qué aspectos.

Si bien los narradores de este estudio cuentan con trayectorias y procesos de socialización distintos, dos de ellos tienen en común un importante proceso de formación al lado de la Iglesia católica, con una fuerte influencia del pensamiento cristiano de la teología de la liberación, por tanto, en este estudio resulta central establecer cuál es la naturaleza o el carácter de sus compromisos con las víctimas. Se trata pues, de identificar de qué manera ese horizonte de sentido y de valor, esto es, su sistema de creencias, valores y principios morales y religiosos, determinan su sentido de responsabilidad, y hasta donde éste trasciende el espacio de lo moral y da lugar a compromisos éticos y políticos.

3. Describir e interpretar algunos rasgos de la experiencia moral y la significación que en esta tiene la responsabilidad y los compromisos asumidos con las víctimas.

Autores como Bárcena (2002), Bárcena y Mèlich (2014), Honneth (2009), Mèlich (2010), Ortega y Romero (2013), entre otros, se han referido al nexo indisoluble que existe entre experiencia y ética. En esta dirección, me parece importante establecer y comprender las articulaciones concretas que se establecen entre la experiencia vivida y los compromisos asumidos por las personas que participaron en este estudio, con quienes han sufrido la experiencia de la guerra.

4. Identificar algunas implicaciones pedagógicas para la formación ética que se puedan derivar de la comprensión de las narrativas, experiencias y de los compromisos de estos tres sujetos frente a las víctimas.

Esta investigación tiene como propósito fundamental, extraer algunas consecuencias pedagógicas para contribuir a una educación ética y ciudadana orientada hacia la formación de sujetos sensibles y responsables frente al

sufrimiento de las víctimas. Considero que la educación ética, en el contexto colombiano, puede ser más pertinente si recupera los testimonios y las experiencias de sufrimiento de quienes han vivido la guerra, y si se sustenta en una comprensión de las fuentes subjetivas de la responsabilidad, así como en el papel de la experiencia en la construcción de los compromisos éticos y políticos con quienes han sido victimizados. De este modo, esta investigación pretende contribuir al diseño de procesos de formación sensibles al contexto, a las dolorosas experiencias de la guerra y al sufrimiento de las víctimas.

La metodología de trabajo para el desarrollo de esta investigación se sustentó en el enfoque biográfico-narrativo. Este tipo de investigación permitió ampliar la comprensión sobre los procesos subjetivos de construcción de la responsabilidad y los compromisos con quienes han sufrido la violencia, a partir de la reconstrucción de las narrativas y de la experiencia vivida de los sujetos que hicieron parte del estudio.

Bolívar, Domingo y Fernández (2001: 259) consideran que la investigación biográfico–narrativa se configura, en su diseño y desarrollo, como un estudio de caso. Siguiendo sus planteamientos, en esta ocasión se utilizó un diseño de “estudio de caso colectivo”. En este tipo de investigación, el énfasis es puesto en los procesos, en las dimensiones contextuales y en la “comprensión densa del sentido que le otorgan” los narradores a las experiencias vividas y al contexto social en que están inmersos (Bolívar, Domingo, Fernández 2001: 260). De este modo, se trabajó con tres sujetos: dos mujeres y un hombre, provenientes del sector público y de las organizaciones no gubernamentales dedicadas a los temas de derechos humanos y al trabajo social con víctimas del conflicto armado, de tres regiones diferentes de Colombia afectadas por la guerra y la violencia.

La elección de los participantes en la investigación no estuvo definida previamente, ya que no es fácil entrar en contacto con este sector de población por las condiciones de inseguridad, desconfianza y de temor que caracterizan la experiencia de quienes trabajan en el área de los derechos humanos, sea del sector público, las ONG y las organizaciones sociales. Así, el contacto con

estas tres personas fue posible gracias a mis redes personales y al apoyo de instituciones de Derechos humanos.

El instrumento utilizado para la construcción de los datos fue la historia de vida, la cual fue entendida como una sola entrevista en profundidad (Bolívar, Domínguez y Fernández, 2001: 168). Al finalizar todo el proceso de entrevista hice un proceso de devolución de la información en forma de texto escrito, a cada uno de mis interlocutores, para su revisión y verificación de la fidelidad de lo transcrito. Para la interpretación de los datos se utilizó la propuesta de Bertaux (2010: 107) para el *análisis comprensivo* de las historias de vida.

Los resultados de esta investigación me permitieron concluir que el sentido de responsabilidad y los compromisos éticos y políticos frente a las víctimas, en las narrativas de los sujetos con quienes trabajé, están anclados, de diferentes maneras, a la experiencia vivida: a las experiencias de la guerra y del sufrimiento ante la pérdida y el dolor de los otros cercanos; así como a la experiencia de sufrimiento vivida de manera personal, a través del cuerpo, ante la agresión, la vulneración, el miedo, la humillación, etc.; a las experiencias negativas ante la exclusión, la falta de reconocimiento social y la privación de derechos, y a los sentimientos morales que acompañan tales experiencias (Honneth, 2009: 263); finalmente, la responsabilidad y los compromisos con los otros están anclados también en las experiencias de construcción de colectividad, de participación política y de trabajo comunitario.

A partir de lo anterior, propongo en esta tesis que el testimonio o las narrativas de las víctimas, así como la experiencia vivida, en los sentidos mencionados, se configuran como importantes recursos en la formación ética, en un contexto como el colombiano marcado por la guerra, la violencia y el sufrimiento de una parte importante de la sociedad que ha sido victimizada. Sostengo que una educación orientada hacia la formación de la responsabilidad frente a las víctimas, tiene en la ética de Levinas, uno de sus principales fundamentos. El filósofo lituano sitúa, precisamente, a la experiencia en el centro de la relación ética. Como ha escrito Mèlich (2010: 144), “la experiencia por excelencia” se expresa en la demanda del rostro del otro sufriente; la víctima, y en la

respuesta que doy a esta. Una educación ética como la que aquí planteo, no puede pensarse al margen de las experiencias de la guerra y del dolor de las víctimas. Por tanto, su objetivo principal, no puede ser el desarrollo de competencias, ni de la autonomía (al menos no en el sentido que le ha sido atribuido a esta categoría en el liberalismo político), permaneciendo ajena o indiferente ante las situaciones que vulneran la dignidad y la integridad de una parte de la sociedad. Lo que aquí formulo es una educación anclada a una ética de la responsabilidad para con los otros, que toma como punto de apoyo la experiencia humana, especialmente, “la experiencia de lo frágil y de lo vulnerable” (Bárcena, 2012: 13), atenta siempre a los acontecimientos y a las necesidades que viven los sujetos concretos en su vida cotidiana y a las circunstancias socio-históricas (Ortega, 2013: 66), que en el contexto colombiano, están de diferentes formas vinculadas a la experiencia de la guerra y del sufrimiento, así como a las situaciones de injusticia y exclusión social.

Abstract

Key words: Victims, life's narratives, responsibility, education, ethics, recognition.

This investigation is about the sense of responsibility and the ethical and political commitments towards the victims, as they appear in the narratives and the life's experiences of two women and one man, whom have worked several years with victims in different social scenarios: inside state organizations, as part of non-governmental organizations, and as members of organizations from local communities. Their narratives give an account of the context of violence and crisis that persists in Colombia, as well as the conflicts, anguishes and complexities of living and working with victims under such conditions. The thesis examines, from a biographic-narrative approach, the experiences, purposes and moral sentiments; as well as the personal relations and moral frameworks that give sense to the compromises that motivate specific subjects to work towards the defense, repair and vindication of the victims' and their rights.

The following questions guided this research:

In the life's narratives of three different subjects (two women and one man, members of state' agencies or NGO); which are the senses of responsibility and the commitments they recognize with the victims of the Colombian armed conflict?

From a comprehension of the responsibility toward the victims, as manifested by these three individuals; what pedagogical consequences could we deduced in order to build an ethical formation in contexts of war and violence?

In the theoretical perspective built in this research, I argue that an ethics and an education in responsibility toward the victims, stands in a critical position in relation to the political liberalism of John Rawls (1997,1995) heir of Kant's universalism. From this point, our study takes distance from the ideas of moral

autonomy and liberty, and from Rawls' definition of justice's principles from an "unilateral orientation in a procedure of universalist foundation" (Honneth, 2009: 307), considering that this perspective fails to acknowledge the importance of life and suffering as they are experienced in the construction of ethical commitments towards others.

The liberal idea of autonomy is incompatible with an ethics of recognition and with a conception of responsibility based on the vulnerability, the precariousness and the dependence upon each other (Levinas, 2002; Honneth, 2009, 2013; Butler, 2010; MacIntyre, 2001; Bárcena, 2002; Mèlich, 2010; Bárcena and Mèlich, 2014; Ortega, 2006, 2013). I suggest, then, that an interpretative frame based on moral autonomy and liberty is insufficient to understand the personal motivations of someone to commit him or herself ethically and politically with others that have suffered in wars.

Taylor's communitarian perspective is also problematic or limited to think about the construction of ethical responsibility towards others that may seem distant or external from our social and affective immediate circles or from our communities of belonging. I suggest, according with Mèlich (2010: 228) that responsibility does not arise from an idea of the good, but as an answer to the suffering and vulnerability of others. The ethic response to the victim's demand, to her suffering, constitutes an experience that breaks the moral frameworks and every social imaginary.

From another point of view, to address the victim's condition in contexts of war and prolonged violence presents itself as a complex task. In the Colombian case the invasive character of violence and its long persistence over time have worked against the recognition of the singularities of the different armed actors and their specific dynamics (Sánchez, 2013:13, Uribe, 2006). Under such conditions, a diversity of forms of victimization and experiences of suffering emerges; diversity that demands specific attention and a contextual and differential approach that permits us to give account both of the nature, peculiarities and nuances of that population which has been considered in general as "victims", and that could also allow us to recognize the sense and

nature of the narratives and languages this social actors use to give account of their experiences of pain and to reclaim their rights. Acknowledging this complexity, I have chosen a view from social anthropology to comprehend the social constructions of the condition of victimhood, of the context of violence and of some problems associated with the social recognition of this condition (Das, 2008; Jimeno, 2010, Uribe, 2006; Ortega, 2008; Facundo 2014).

An ethics and an education of responsibility toward the victims are inspired, fundamentally, in Levinas' ethics (2002, 2008), that permits to define "the educational action as a relation of otherness", of responsibility; allowing to connect ethical education with war experiences and victims' suffering. I suggest that in the context of Colombian armed conflict, ethics, understood as responsibility, cannot be assumed "as a mere finality of educative action, among others, but as its condition of possibility" (Bárcena and Mèlich, 2014: 136).

I will now present the research objectives and some details of the design of the study:

The first objective was to describe and analyze the way in which these subjects comprehend and define responsibility towards the victims of the armed conflict.

It is fundamental to comprehend the way in which the protagonists of this research signify and comprehend the moral obligations and the commitments they have assumed with victims along their livings. Is interesting to explore and to comprehend the motivations, life's projects, affective variables, personal connections, compromises, etc. that give sense to responsibility and that support the work this subjects carry on with the population of victims.

The second objective was to identify if the senses of responsibility and the compromises assumes by these subjects include aspects related to moral, ethics and politics, and if so, in which ways and features.

Even though the narrators of this study have different lives' stories and passed through different process of socialization, two of them have in common an important process of formation with the Catholic Church, with a strong influence of the Christian thought of the theology of liberation. Because of this, it is central for this research to establish which is the nature or character of their compromises towards the victims. In other words, it is relevant to identify in which way that moral sources (that is the systems of belief, values, moral and religious principles) determine their sense of responsibility and how it transcends the moral arena and permits ethical and political compromises.

The third objective was to describe and interpret some features of the moral experience and the significations that responsibility and ethical compromises assumed with the victims have on that experience.

Authors such as Bárcena (2002), Bárcena and Mèlich (2014), Honneth (2009), Mèlich (2010), Ortega and Romero (2013), among others, have discussed the unbreakable nexus between experience and ethics. In this instance I consider important to establish and comprehend the concrete articulations concerning the connections between experience as lived, and the compromises assumed by the subjects of this research, with those who have suffered the experience of war.

The fourth and final objective was to identify some pedagogical consequences for a formation in ethics; that can derive from the understanding of the narratives, experiences and compromises of these three subjects towards the victims.

The fundamental purpose of this research is to drawn some pedagogical consequences to contribute to an education in ethics oriented to the formation of sensible and responsible subjects towards the victims' suffering. I consider that the ethical education in the Colombian context may be more pertinent if it recovers the testimonies and experiences of suffering of those who have lived the war, and if it is based in an understanding of the subjective sources of responsibility, as well as in the role of experience in the construction of ethical

and political compromises with those who have been victimized. In this way, this investigation pretends to contribute to the design of formation processes sensible to the contexts, to the painful experiences of war and to the victims' suffering.

The methodology used was based on a biographic and narrative approach. This type of investigation permitted to broaden the understanding of the subjective processes of construction of responsibility and of compromises with those who have suffered from violence, starting from the reconstruction of the narratives and the experience lived by the subjects that made part of the study.

Bolívar, Domingo and Fernández (2001:259) consider that biographic – narrative research is configured, in its design and development, as a case study. Following their proposal, in this instance I used a design of “collective case study”. In this type of investigation the emphasis is on the processes, on the contextual dimensions and on the thick comprehension of the sense that narrators give to the lived experiences and the social context in which they are immersed (Bolívar, Domingo, Fernández 2001: 260). In this way, I investigated with three people, two women and one man, from three different Colombian regions affected by war and violence, that have worked in state agencies and NGOs devoted to human rights' defense and social work with victims of armed conflict.

The selection of these participants was not previously established, because it is not easy to get in contact with this group of population, due to the unsafe conditions, the uncertainties and the climate of mistrust and fear that characterizes the experience of the subjects working in the defense of human rights, whether they do it from the state agencies, the NGOs or the social organizations. Thus, the contact with this three people was possible thanks to personal networks and the support of institutions working in human rights.

Data was constructed using life's stories as an instrument that allowed understanding each narrative as a single in-depth interview (Bolívar, Domínguez and Fernández, 2001: 168). At the end of the process of interviews

I gave all the information, in the form of a written text, to each of my interlocutors, for their revision and the verification of the accuracy of what was transcribed. To interpret this data I used Bertaux (2012: 107) proposal of a comprehensive analysis of the life's stories.

The results of this research permit to conclude that the sense of responsibility and the ethical and political compromises with the victims in the narratives of the members of this study, are anchored in their life experiences, in different ways: through the experiences of war, suffering of loss and pain in the ones closely related; as in the experience of suffering lived personally, in their own bodies, facing aggression, violation, fear, humiliation, etc. Or through negative experiences facing exclusion, lack of social recognition, deprivation of basic rights, and through the moral sentiments that come with these experiences (Honneth, 2009: 263). Finally, the sense of responsibility and the compromises with others are anchored, also, in the experiences of community building or of creating different kinds of collective relations; and in the experiences of political participation and communitarian work.

Considering these reflections, I propose in this thesis that the testimony or the narratives of the victims, as well as the lived experience, turn out to be important resources for ethical education, particularly in a context marked by war, violence and victims' suffering, as is the Colombian one, in which an important portion of the population has been victimized. I sustain that an education oriented towards the formation of responsibility with the victims has its foundations in Levinas ethics. The Lithuanian philosopher positions precisely the experience as the center for the ethical relation. As Mèlich writes (2010: 144) "the experience, par excellence" expresses itself in the demand of the face of the other that suffers; the victim, and in the response I give to it. An ethical education, as the one I propose here, cannot be understood as separated of the experiences of war and pain of the victims. Therefore its principal objective cannot be the development of abilities, nor of autonomy (at least not in the sense attributed by the political liberalism), remaining external or indifferent to the situations that violate the dignity and integrity of a parcel of society.

What I formulate here is an education anchored in an ethic of responsibility towards others, that takes human experience as an starting point, especially the “experience of what is fragile and vulnerable” (Bárcena, 2012: 13), attentive always to occurrences and necessities lived by concrete subjects in everyday life, and to socio historical circumstances (Ortega, 2013: 66), that in the Colombian context are connected, in different ways, to the experience of war and suffering, as they are connected with situations of injustice and social exclusion.

Introducción

Esta tesis es el resultado de una investigación sobre la construcción del sentido de responsabilidad y de los compromisos éticos y políticos frente a las víctimas, a partir de las narrativas y las experiencias de vida de dos mujeres y un hombre, quienes han trabajado por varios años con esta población desde diferentes escenarios sociales. La importancia de esta indagación reside no sólo en la comprensión que pueda aportar sobre los procesos de subjetividad moral y el papel que tiene la experiencia en la configuración de los compromisos con los otros, sino también en las implicaciones que se puedan derivar de dicho estudio para una educación ética orientada hacia la formación de la responsabilidad frente a los que sufren las consecuencias de la guerra y la violencia. De este modo, la tesis indaga por las experiencias, los propósitos y los sentimientos de tipo moral, así como por las vinculaciones personales y los marcos de referencia¹ que le dan sentido a los compromisos que inspiran o motivan a unos sujetos a trabajar en función de la reparación, la defensa y la reivindicación de los derechos de las víctimas.

Mi preocupación por el tema de la responsabilidad ética y política frente a las víctimas del conflicto armado en Colombia, en parte, ha estado motivada por mi historia familiar, y más concretamente, por la relación con mi madre y su experiencia de vida. Aunque ella no se reconoce ni se ha narrado nunca como una víctima, se vio obligada a desplazarse de su tierra, en el departamento del Tolima, con su familia, después de que su madre fue amenazada de muerte si

¹ De acuerdo con Taylor (2006: 50), los marcos referencia “proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales. Articular un marco referencial es lo que le da sentido a nuestras respuestas morales”. Para Taylor, cuando definimos nuestras obligaciones morales estamos articulando un marco referencial. Sin embargo, el autor reconoce cómo algunos marcos de referencia tradicionales, como por ejemplo, algunas formas de religión revelada continúan teniendo vigencia hoy en día, pero al mismo tiempo han sido puestas en tela de juicio, por eso afirmará que los marcos de referencia hoy en día son problemáticos. Para Taylor, los marcos referenciales son fundamentales en el proyecto de vida de un sujeto, pues en virtud de estos marcos es que encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas, por tanto, “carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual”. Por eso para Taylor, “la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido”. De esta forma, sostendrá Taylor, son los marcos los que respaldan y configuran nuestras reacciones e intuiciones morales, así como las obligaciones que reconocemos con los demás (Taylor, 2006: 38).

no salían de su finca. Aunque este acontecimiento² tuvo lugar hace más de cinco décadas, cuando tenía unos 9 años de edad, considero que su vida y su identidad han estado marcadas por la pérdida de sus lazos familiares, por las dificultades, el desarraigo y el sufrimiento. Considero, pues, que sus experiencias y su historia de lucha y de superación me permitieron desarrollar cierta conciencia y sensibilidad moral frente a la tragedia que viven millones de personas que al igual que ella, han sufrido la violencia de la guerra, el desplazamiento forzado y el despojo de sus tierras; y están en la base de las motivaciones que tuve para comprometerme con esta investigación.

La urgencia de estudiar la construcción del sentido de responsabilidad frente a los otros, surge ante un contexto de crisis y de graves violaciones a los derechos humanos, que han afectado a una parte importante de la población, que ha sido victimizada en el marco de un conflicto armado degradado y prolongado. A pesar de que las víctimas han sido reconocidas jurídicamente y de la voluntad por parte del actual gobierno por adelantar un proceso de reparación y de restitución de las tierras despojadas a los campesinos desplazados, persisten en el país unas condiciones políticas y sociales muy complejas para la mayoría de las víctimas, especialmente, para los desplazados. Por una parte, siguen estando presentes las estructuras del miedo, es decir, la presión armada y violenta (amenazas, persecución política, asesinatos, desapariciones, etc.) sobre una parte de esta población, especialmente, en contra de los líderes comunitarios y personas pertenecientes al movimiento de víctimas, contra defensores de derechos humanos, líderes sociales e indígenas, entre otros. Por otra parte, siguen siendo inefficientes los programas y los planes dispuestos por el Estado para la atención, reparación y protección de las víctimas y los reclamantes de tierras. A esto se suma un ambiente de polarización o de disputa política frente al reconocimiento social de esta población, lo que sin duda contribuye a alimentar esquemas de

² Al día de hoy mi madre no tiene noticia del paradero de sus hermanos, no sabe qué ha sido de su vida, perdió todo contacto con ellos. Mucho menos sabe qué pasó con la tierra y con las cosas que dejaron abandonadas. Este acontecimiento de violencia hizo que su familia se desplazara a la ciudad de Girardot, donde su madre murió pocos años después. A partir de ese momento, ella y sus hermanos tomaron rumbos diferentes. En el caso de mi madre, tuvo que empezar una nueva vida llena de dificultades y reconstruir sus vínculos sociales y afectivos.

inmunización o de indiferencia frente a la situación en que se encuentran las víctimas.

Hasta aquí he mostrado cuáles son las circunstancias o los motivos que me llevaron a interesarme por la problemática de las víctimas, en especial, a indagar sobre la construcción de la responsabilidad y del compromiso ético y político con dicha población. A continuación haré algunas referencias al contexto educativo colombiano, pues uno de los propósitos de la tesis es contribuir a la formación ética en un contexto marcado por un conflicto armado y por el sufrimiento de las víctimas.

En los últimos años, la educación en el país ha estado definida y orientada, a partir de una *política de competencias*³, la cual hace parte de una política pública de calidad de la educación (Ministerio de Educación Nacional-MEN, 2011). De manera particular, la formación ciudadana ha sido regulada y orientada a partir de este discurso, en el cual las competencias han sido definidas como una serie de conocimientos, habilidades y actitudes comunicativas, emocionales y cognitivas que funcionan de manera articulada para que todas las personas puedan ser “sujetos sociales activos de derechos”, es decir, que el ejercicio pleno de la ciudadanía, implica respetar, defender, garantizar y restaurar los derechos. Además, este enfoque establece que las competencias ciudadanas deben contribuir a “proporcionar una sólida formación ética y moral, y fomentar la práctica del respeto a los derechos humanos” (MEN, 2011: 23). Este modelo de formación ciudadana es compatible con una perspectiva del desarrollo moral, entendida esta última, como el avance cognitivo y emocional que le permite a los sujetos “tomar decisiones cada vez más autónomas y realizar acciones que reflejen una mayor preocupación por los demás y por el bien común” (MEN, 2004: 9).

A pesar de lo anterior, considero que las directrices y los lineamientos generales que establece el Ministerio de Educación para las instituciones educativas en Colombia, en lo relacionado con la formación ética y ciudadana

³ El tema de las competencias será abordado en profundidad en el capítulo 10 de este estudio, el cual está dedicado, en su mayoría, al componente pedagógico.

de los educandos, no establecen la necesidad de incorporar una ética de la responsabilidad frente a las víctimas en los discursos y las prácticas educativas. Si bien este enfoque por competencias para la formación ciudadana reconoce la importancia que tiene la educación en valores, el bien común y los derechos humanos, estas dimensiones tienden a desvanecerse ante la tendencia imperante que le asigna la educación a “la adquisición de aquellas competencias técnicas e intelectuales que, se supone, demanda la sociedad del desarrollo y del progreso” (Ortega y Romero, 2013: 69), así como el desarrollo de la autonomía, la racionalidad y la libertad personal.

En los documentos publicados por el Ministerio de Educación Nacional destinados a la divulgación y al proceso de institucionalización de las competencias ciudadanas, las referencias que se hacen al conflicto armado, a las condiciones extremas de miseria y pobreza en las que viven las víctimas de desplazamiento forzado y, en particular, a las experiencias de sufrimiento y de dolor, son más bien escasas. Sugiero, pues, que en la formación de las competencias relacionadas con la educación ciudadana y la formación ética, el acento ha sido puesto, sobre todo, en el desarrollo de la capacidad de juicio o de razonamiento moral, es decir, en la formación de las habilidades cognitivas relacionadas con el análisis, la argumentación y el diálogo en torno a los problemas morales y se ha dejado de lado o simplemente se ha olvidado, cuáles son las circunstancias sociales e históricas en que vive una parte importante de las víctimas, las dolorosas experiencias de la guerra, y por tanto, nuestras obligaciones y responsabilidades éticas, frente a quienes han vivido semejantes experiencias.

Considero que el discurso de las competencias, al menos en el contexto colombiano, no es lo suficientemente sensible a las experiencias y los acontecimientos de la guerra, ni al sufrimiento de sus víctimas, especialmente de aquellos grupos y comunidades vulnerables de campesinos, indígenas, afrodescendientes, entre otros, que además de enfrentar la confrontación armada en sus territorios, han tenido que soportar condiciones de exclusión y marginalidad como consecuencia de una “violencia estatal arbitraria” que los

precariza y los expone, diferencialmente, a los daños, la violencia y la muerte (Butler, 2010:46).

La injusticia y la devastación que trae consigo la guerra, la tragedia y el sufrimiento de una parte importante de nuestros conciudadanos, le imponen a la escuela una obligación ética y política ineludible, a saber, la formación de ciudadanos sensibles, compasivos y ante todo, capaces de responder ante el dolor, la vulnerabilidad y las condiciones de miseria y exclusión a la que han sido llevadas las poblaciones que han estado expuestas a la violencia de la guerra.

En este estudio he trazado como primer objetivo general, comprender la construcción de los compromisos éticos y políticos, a partir de las narrativas y de la experiencia vivida de tres sujetos que han trabajado con personas y comunidades víctimas de la guerra y la violencia, desde diferentes escenarios: los organismos del Estado, las organizaciones no gubernamentales (ONG) y el trabajo comunitario. Como veremos, sus narrativas dan cuenta por extenso, del contexto de violencia al que me he referido, así como de las dificultades, angustias y complejidades de vivir y de ejercer su profesión y su trabajo en estas condiciones. De este modo, dos de mis interlocutores se reconocen y se narran, de diferente forma, como víctimas, pues han sufrido la violencia en el “propio cuerpo” (Das, 2008: 413), es decir, han sido amenazadas, agredidas, han sido víctimas de persecución política y han perdido a personas muy cercanas en el marco de la guerra.

Para el análisis de sus narrativas y experiencias de vida, opté por un enfoque biográfico-narrativo, en tanto representa una de las formas de investigación cualitativa, privilegiada para comprender la construcción de los compromisos éticos y políticos que han asumido estos sujetos con las víctimas, así como sus elecciones y proyectos de vida, los cuales, como ha dicho Coutinho (2013: 222), no son contruidos de forma racional⁴ ni lineal, sino que subyacen a las

⁴ Lo “racional” es usado por Coutinho (2013: 222), en este caso, como sinónimo de un cálculo prudencial a partir de una relación costo-beneficio o en términos de “acciones cotidiana y metódicamente planeadas”.

acciones y por eso pueden ser reconstruidos por medio de una entrada retrospectiva a los acontecimientos y a la experiencia vivida. Si bien en este estudio no pretendo dar cuenta de todos y cada uno de los datos y significados contruidos por estos sujetos acerca de su experiencia, sino sólo de aquellos que consideré más útiles para comprender el objeto de estudio (Bertaux, 2010: 46), hice el esfuerzo por captar las particularidades y los aspectos esenciales de la historia de vida de cada uno de ellos.

A partir de esta investigación, sugiero que en las narrativas de mis interlocutores, el sentido de responsabilidad y los compromisos éticos y políticos frente a las víctimas, aparecen anclados, de diferentes maneras a la experiencia vivida. Especialmente a las experiencias de sufrimiento vividas en el propio cuerpo ante la agresión, las amenazas, el miedo, la persecución de los grupos armados y ante la pérdida, así como a la experiencia del sufrimiento de los otros. En segundo lugar, el análisis de la narrativa de uno de los sujetos que participó en el estudio, me permite proponer que las experiencias negativas de injusticia, de privación de reconocimiento social y de derechos, y las sensaciones de injusticia o “los sentimientos de desprecio social” (Honneth, 2009: 262) que acompañan tales experiencias, en este caso, configuraron una importante fuente de motivación para comprometerse en los procesos sociales y políticos y en toda una lucha por la reivindicación de los derechos vulnerados a las comunidades afrocolombianas y a las víctimas de su región. Finalmente, las experiencias de construcción de colectividad, el sentido de pertenencia a un grupo o a una comunidad, y las experiencias de construcción política, también desempeñan un papel importante en la construcción de los compromisos éticos y políticos asumidos por las personas que participaron de este estudio.

He trazado, como segundo objetivo general, plantear algunas implicaciones pedagógicas. Lo que propongo son una serie de reflexiones, hipótesis y preguntas que pretenden abrir nuevos caminos o posibilidades de pensar una escuela y una educación ética que tenga como uno de sus propósitos centrales, la formación de sujetos sensibles y responsables frente al sufrimiento de las víctimas. A partir de los aspectos ya mencionados: la experiencia, el sufrimiento, la construcción de colectividad y el sentido de pertenencia a una

comunidad, teniendo como referencia las narrativas de los sujetos que hicieron parte de la investigación, y apoyado en los planteamientos de algunos autores que han trabajado en estos temas desde el campo de la pedagogía, indago las posibilidades de introducir una ética de la responsabilidad frente a las víctimas, en la educación, tanto a nivel teórico como en las prácticas educativas, especialmente, en las propuestas pedagógicas de educación ética, valores y formación para la ciudadanía.

Sugiero que la experiencia, en los sentidos antes mencionados, y el testimonio o las narrativas de las víctimas, se configuran como un recurso poderoso y movilizador en la formación de la responsabilidad para con las víctimas. También que la acción educativa, y en particular la formación ética, en un contexto marcado por la guerra y por el sufrimiento humano, no puede estar orientada por el discurso de las competencias ni por el ideal de la autonomía o de la libertad individual⁵, sino por una ética de la responsabilidad anclada a la experiencia, sensible al dolor, a las injusticias, atenta al *rostro del otro* que ha sido vulnerado por la violencia de la guerra (Levinas, 2002). Se trata de una educación que se sustenta en una antropología de la vulnerabilidad, que reconoce la precariedad, la fragilidad y la propia dependencia, como condiciones ineludibles de nuestra existencia, las cuales nos definen dentro de unas relaciones sociales basadas en el reconocimiento, el cuidado y en la responsabilidad (MacIntyre, 2001; Butler, 2006, 2010; Mèlich, 2010; Bárcena, 2012, Bárcena y Mèlich, 2014; Ortega y Romero, 2013, entre otros).

Esta investigación se estructura en tres partes. En la primera hago una aproximación a los contextos de victimización que ha generado el conflicto armado en Colombia, expongo la construcción del problema de investigación y explico la metodología utilizada en el estudio; en la segunda, abordo los antecedentes de investigación y el marco conceptual teórico; en la tercera parte, presento las historias de vida de las personas que hicieron parte de la

⁵ Como han señalado Bárcena y Mèlich (2014: 25, cursiva en el original) la posibilidad de responder del otro, “no se basa en un principio de autonomía o de libertad personal, sino de responsabilidad. La decisión es *heterónoma*: depende de una responsabilidad radical y originaria. *Solo siendo responsables del otro, de su vida y de su muerte, de su gozo y de su sufrimiento, accedemos a la humanidad*”.

investigación, finalmente, en la cuarta parte, presento la discusión de los hallazgos y las implicaciones pedagógicas que se derivan de este estudio y hago algunas consideraciones finales.

La primera parte, está conformada por tres capítulos. En el primero de ellos realizo una descripción del universo de la victimización que tiene lugar en el marco del conflicto armado interno, destacando el problema de la responsabilidad (directa e indirecta) por la guerra y sus víctimas, así como las condiciones sociales y políticas que enfrentan los defensores de derechos humanos, líderes sociales y comunitarios, trabajadores por la paz, líderes y personas pertenecientes al movimiento de víctimas y a las organizaciones de reclamantes de tierras, entre otros. Finalmente, abordo el tema del reconocimiento social y jurídico de las víctimas. Argumento que a pesar de la visibilidad que han empezado a ganar las víctimas en el espacio público y jurídico del país, la cuestión del reconocimiento social de su condición sigue siendo un terreno político en disputa. El intento de algunos sectores del poder por establecer, de manera implícita, una jerarquización de las víctimas obedece a una racionalidad política con la que se busca conseguir una ascendencia moral sobre el adversario, para atribuirle mayor responsabilidad sobre la guerra y la tragedia humanitaria que afecta a esta población. Con esta jerarquización se instrumentaliza la condición y el sufrimiento de quienes han sido vulnerados en la guerra, y al hacerlo, se los victimiza nuevamente.

En el segundo capítulo, presento el objeto, los objetivos y los sujetos de la investigación. Para esto, hago una reflexión sobre las principales tendencias o formas de abordaje de las investigaciones sobre la construcción de la responsabilidad frente a las víctimas, las cuales, bajo aspectos relativamente distintos me han permitido avanzar en la comprensión de dicho objeto de estudio: (I) la primera línea de trabajo ubica el problema de la responsabilidad frente a las víctimas en el marco de la filosofía moral o de la ética; (II) la segunda enfatiza en la relación entre el juicio moral, las justificaciones morales y aspectos relacionados con la acción y los sentimientos morales, asociados a situaciones de la vida cotidiana en contextos marcados por violencia y la exclusión social; (III) finalmente, dado el lugar central que en este estudio tiene

la condición de víctima, abordo una tercera línea de trabajo, desde donde analizo dicha condición en el marco de la antropología social. Esta mirada me permite comprender el modo como se ha construido socialmente la categoría de víctima en el contexto colombiano. Con este capítulo intento presentar tanto el estado de la cuestión de los temas y las investigaciones en las cuales me apoyé para definir el objeto de estudio, como plantear un diálogo entre mis intereses, preocupaciones y el conocimiento teórico existente. A partir de aquí, planteo las preguntas y los objetivos de la investigación. El capítulo termina con un apartado en el que presento a los protagonistas de este estudio.

En el tercer capítulo presento la metodología de la investigación. Empiezo exponiendo la argumentación metodológica y el enfoque adoptado. Posteriormente, explico el proceso de diseño y desarrollo del estudio, haciendo una exposición pormenorizada de las fases de la investigación y de las formas de interacción en el proceso, que termina con una argumentación relativa al análisis de las historias de vida y la reconstrucción de los relatos.

La segunda parte del estudio está compuesta por los capítulos cuarto y quinto. En el primero de ellos propongo una discusión sobre los supuestos y las perspectivas teóricas que considero importantes para comprender la construcción social de la condición de víctima, en el marco del conflicto armado colombiano. Empiezo haciendo una reflexión, apoyado en los trabajos de autores como Hartog (2012), Fassin y Rechtman (2007), Reyes Mate (2003, 2008) y Ortega (2011), entre otros, sobre las condiciones históricas, sociales e institucionales que favorecieron los diferentes desplazamientos y la reconfiguración del estatus de la víctima en el contexto público e institucional. Posteriormente, abordo el proceso de reconocimiento jurídico y social de las víctimas en el contexto colombiano, dándole especial importancia al nexo entre reconocimiento social y responsabilidad.

En el quinto capítulo, planteo una discusión sobre la cuestión de la responsabilidad frente a las víctimas, desde sus fundamentos morales y políticos. La forma como ha sido estudiada la cuestión de la responsabilidad frente a los otros en el marco de la filosofía moral y política, ha variado en

función de los diferentes énfasis que los autores le han dado. La pregunta por estos fundamentos ha planteado una variedad de posiciones que van desde la definición de una ley moral o unos principios universales, articulados a partir de la idea de racionalidad y autonomía, hasta el reconocimiento de la importancia que tienen los sentimientos y la experiencia moral en la configuración de nuestras obligaciones morales con los otros (Kant, 2003; Rawls, 1995, 1997; Arendt, 2003; Jonas, 2004; Levinas, 2002, 2008; Butler, 2006, 2010, entre otros). Este capítulo finaliza con una reflexión pedagógica, en donde propongo una reflexión en torno a una educación ética pensada desde la responsabilidad con quienes sufren en contextos de guerra.

La tercera parte de la tesis reúne tres capítulos (sexto, séptimo y octavo), en los que presento las historias de vida de los sujetos que participaron en la investigación. Cada una de las historias se presenta de manera independiente, con el fin de que el lector tenga una mejor comprensión de las particularidades de cada una de las narrativas y de la construcción de los sentidos de responsabilidad y los compromisos frente a las víctimas. Las historias son presentadas en el orden en que fueron realizadas las entrevistas, es decir, primero aparece la historia de vida de Luisa, después la de Martha y por último la de Juan.

Finalmente, en la cuarta parte de esta tesis, presento la discusión de los hallazgos o los resultados de la investigación y las conclusiones, para lo cual he propuesto dos capítulos, cada uno dedicado a una parte de la tesis. En el capítulo noveno, he organizado la discusión de los resultados siguiendo los objetivos que he propuesto para esta investigación. En el décimo capítulo, propongo algunas implicaciones pedagógicas derivadas de la comprensión de la manera en que los narradores de este estudio han construido, a través de sus trayectorias de vida, su sentido de responsabilidad y sus compromisos con las víctimas. Lo que propongo son una serie de reflexiones, planteamientos y preguntas que pretenden abrir nuevas posibilidades de pensar una escuela y una educación ética que tenga como uno de sus ejes centrales la formación de sujetos sensibles y responsables frente al sufrimiento de las víctimas, en condiciones de guerra y violencia. Este capítulo finaliza con un apartado donde

planteo algunos asuntos que quedan abiertos y que exigen un desarrollo más profundo, que espero poder ofrecer en futuras investigaciones.

**PRIMERA PARTE: Contextos de victimización asociados al
conflicto armado y la construcción del problema de
investigación**

Descripción general

En esta parte hago un acercamiento al contexto social y político colombiano, planteo el objeto, los objetivos y presento a los sujetos con los que trabajé en esta investigación. Expongo también la metodología del estudio. Para esto, he propuesto tres capítulos. En el primero de ellos, describo algunos elementos relacionados con el conflicto armado: sus actores, las formas de violencia ejercidas por éstos y la situación en que se encuentra las víctimas (especialmente los desplazados internos, así como muchos defensores de derechos humanos, líderes comunitarios y los miembros del movimiento de víctimas, entre otros). Finalmente, planteo algunas consideraciones sobre el problema de la responsabilidad frente a la guerra, sus impactos sobre la población civil y el reconocimiento social y jurídico de las víctimas.

En el segundo capítulo, expongo un recorrido reflexivo sobre las tres principales líneas de trabajo desde las que ha sido estudiado el problema de la responsabilidad frente a las víctimas, y que me ayudaron a avanzar en la comprensión de dicha cuestión. Así, reviso una primera línea de trabajo que, desde una perspectiva filosófica, aborda los aspectos éticos y políticos relacionados con la construcción de la responsabilidad frente a los que sufren a causa de la violencia. Otra línea de trabajo relaciona la categoría de responsabilidad con el juicio, las justificaciones y los sentimientos morales, relacionados con situaciones cotidianas de violencia y exclusión social. En la tercera línea de trabajo, que se inscribe en el área de la antropología social, se destaca el campo de problematización abierto por Veena Das (2008), quien ha estudiado el fenómeno de la violencia y el sufrimiento humano, entre otros. En esta línea, diferentes investigadores colombianos han recuperado algunos de los planteamientos de Das, para estudiar el sentido y la percepción de la violencia y el sufrimiento, así como la manera en que se ha construido socialmente la condición de víctima en el contexto colombiano. En el siguiente apartado, expongo los objetivos que tracé en la investigación y cierro este capítulo presentando a los sujetos que participaron en el estudio, así como los contextos sociales y profesionales de donde provienen, los lugares y las

condiciones en que se produjeron los encuentros y los relatos, sus trayectorias y planteo algunas de las razones que tuve para elegir a esta población.

En el tercer capítulo expongo y justifico la metodología de la investigación, explico el diseño y hago una presentación detallada de las etapas que he seguido, así como de las formas de interacción en el proceso. Termino este capítulo con una explicación y justificación de las estrategias que utilicé para el análisis de las entrevistas y para la construcción de las historias de vida.

1. Primer capítulo: violencia, disputa política por el reconocimiento de las víctimas y revictimización

1.1. Consideraciones preliminares

Recientemente, en el marco de los diálogos de paz que se llevan a cabo en la Habana, Cuba⁶, entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC, los representantes de las partes en la negociación acordaron la creación de la “Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas”, conformada por un grupo de académicos e intelectuales, la mayoría de ellos colombianos⁷. Al inicio de este año esta comisión entregó a los negociadores del gobierno y de las FARC, un extenso informe sobre los orígenes, las causas y los efectos que ha tenido la guerra en Colombia. El propósito de dicho trabajo era servir de “insumo” para la comprensión profunda del conflicto y de “las responsabilidades de quienes hayan participado o tenido incidencia en el mismo, y para el esclarecimiento de la verdad”, dicho informe constituiría también un referente para una futura Comisión de la Verdad, y una contribución a la discusión del punto cinco de la agenda de negociación, dedicado a la reparación a las víctimas (Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas- CHCV, 2015). Aunque hubo algunas coincidencias en las interpretaciones de los miembros de la comisión, “especialmente sobre la importancia del tema agrario y la debilidad institucional” emergieron grandes desacuerdos en lo relacionado al origen o las causas del conflicto, y sobre quiénes son los mayores responsables de la

⁶ Estas negociaciones se iniciaron en Oslo, Noruega, el 17 de octubre de 2012, donde las delegaciones del gobierno y de las FARC acordaron la instalación pública de la mesa de conversaciones encargada de desarrollar “el acuerdo general para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera”. Posteriormente, la mesa de diálogos fue trasladada a La Habana, Cuba. El documento suscrito entre el gobierno y las FARC, en La Habana, contempla cinco puntos de negociación, los mecanismos y los tiempos del proceso. Más adelante volveré a este tema con más detalle.

⁷ Esta Comisión fue creada en agosto de 2014. En ella participaron 12 intelectuales y académicos, los cuales debían presentar, de manera individual, un ensayo que respondiera a tres preguntas centrales: “¿cuál es el origen del conflicto? ¿Por qué se prolongó? ¿Cuáles han sido sus efectos?” Se nombraron además, dos relatores para que hicieran un documento que recogiera los principales puntos de convergencia y las diferencias entre los diferentes autores. “La Comisión no pretendía llegar a visiones comunes ni a acuerdos sobre la historia del conflicto. No se trata de una comisión de la verdad ni de una investigación que recoja las voces de las víctimas. Se trataba de un ejercicio de interpretación académica, con miradas bastante disímiles” (Tomado del Portal *Verdad Abierta.com*, 2015).

guerra (*Verdad Abierta.com*, 2015). De esta manera, el trabajo desarrollado por la comisión ha puesto en evidencia algo que no es nuevo en Colombia: la enorme complejidad que entraña el conflicto armado y la atribución de responsabilidades por sus impactos en la población civil.

Debido a esta gran complejidad y a que el propósito de este estudio no versa sobre los orígenes, las causas y los efectos que ha tenido la guerra en Colombia, en el presente capítulo haré tan sólo una aproximación a los contextos de victimización que ha generado la guerra y la violencia en el país, que hacen que millones de personas sean consideradas víctimas del conflicto armado interno. Espero, pues, que dicha descripción contribuya para que el lector ubique el problema y el contexto de indagación.

El capítulo está organizado en dos partes. En la primera hago algunas referencias a las formas de victimización que ha producido el conflicto armado interno, a la cuestión de la responsabilidad (directa e indirecta) por la guerra y, a algunos elementos del contexto social y político. Además, teniendo en cuenta que este estudio tiene como protagonistas a dos mujeres y un hombre, provenientes del sector público, las organizaciones sociales (o las asociaciones de víctimas), y de las organizaciones no gubernamentales (ONG), haré algunas referencias a la situación que enfrentan los defensores de derechos humanos, líderes sociales y comunitarios, trabajadores por la paz, líderes y personas pertenecientes al movimiento de víctimas y a las organizaciones de reclamantes de tierras.

En el segundo apartado, abordo el problema del reconocimiento social de las víctimas a partir de dos escenarios sociales: 1) el proceso de aprobación de la Ley de víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011), a través de la cual se reconoció jurídicamente a esta población y, 2) la disputa política que surgió recientemente en el país, en torno a la selección y participación de una delegación de víctimas en la mesa de negociaciones de los diálogos de paz. Argumento que si bien el Estado colombiano reconoció jurídicamente a las víctimas (a través de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras -Ley 1448 de 2011) y a pesar de que en los actuales diálogos de paz el tema de la

reparación está en el centro de los acuerdos, la cuestión del reconocimiento social de quienes han padecido la violencia de la guerra, sigue siendo objeto de una disputa política⁸.

Propongo que el reconocimiento social de las víctimas es un hecho que tiene un gran significado para el país, en tanto constituye, en el marco de los diálogos de paz de La Habana, una condición central para la definición y atribución de las responsabilidades frente a la guerra y la violencia que ha victimizado a millones de colombianos en los últimos 50 años. El intento por establecer y otorgar, de manera tácita, una especie de estratificación a las víctimas, con base en consideraciones como: quién fue su victimario, su filiación política, su condición social y económica, su pertenencia étnica o inclusive en función de prejuicios raciales, implica atribuir un valor diferencial para las vidas de quienes han sufrido la violencia de la guerra, que es profundamente discriminatorio y violento.

La metodología empleada para desarrollar este capítulo (así como algunas otras partes del estudio), consistió en hacer un seguimiento de dos tipos de fuentes de información: por un lado, de los informes periodísticos, noticias y artículos de opinión, publicados entre los años 2011 y 2015 en Colombia, en los principales diarios y medios de comunicación (*El Tiempo.com*, *El Espectador.com*, *La Revista Semana.com*, *el Portal Verdadabierta.com*, *La Patria.com* y *el Portal Lasillavacía.com*) en relación con los contextos sociales antes mencionados. Por otro lado, fueron revisados los informes oficiales y documentos publicados por organismos del Estado y por organizaciones no gubernamentales como La Unidad de Víctimas, el Grupo de Memoria Histórica (GMH), Human Rights Watch, el Programa Somos Defensores y la Fundación ideas para la paz. Estas organizaciones cuentan con una importante trayectoria en el estudio, análisis, seguimiento y en la producción de datos sobre las

⁸ El propósito de este marco jurídico es “establecer un conjunto de medidas judiciales, administrativas, sociales y económicas, individuales y colectivas, en beneficio de las víctimas (...), dentro de un marco de justicia transicional, que posibiliten hacer efectivo el goce de sus derechos a la verdad, la justicia y la reparación con garantía de no repetición, de modo que se reconozca su condición de víctimas y se dignifique a través de la materialización de sus derechos constitucionales” (Artículo 1 de la Ley 1448 de 2011).

víctimas, los hechos de victimización, y el desplazamiento forzado, entre otros temas relacionados con los Derechos Humanos en Colombia.

Es importante señalar, para el análisis de los datos, que el surgimiento de los medios de comunicación en Colombia “no obedeció a una iniciativa estatal, sino que respondió a intereses privados y mixtos. En el caso de la prensa nacional, su surgimiento está relacionado con una estructura de gestión familiar muy cercana al poder político” (Londoño, 2008: 48). En la actualidad, en el país los principales medios de comunicación se encuentran en manos de los grupos económicos más importantes⁹. De acuerdo con Martínez (2010:169), “la influencia de los intereses económicos en la información es la realidad en mayor o menor grado de los medios de televisión, la radio y la prensa escrita” en Colombia.

De los medios consultados para desarrollar este capítulo, es importante indicar que el diario *El Tiempo*, (que fue fundado en enero de 1911 y es el de mayor tirada en el país), por varias décadas perteneció a la familia Santos, de la cual es miembro el actual presidente de Colombia. Hoy *El Tiempo* es propiedad de la Organización Luis Carlos Sarmiento. El actual director de este periódico está casado con Juanita Santos, prima del presidente Juan Manuel Santos. Debido a estas relaciones, muchos críticos consideran que este medio es un diario gobiernista. El diario *El Espectador*, es propiedad desde 1997, del Grupo Santo Domingo y la *Revista Semana* es propiedad de Felipe López Caballero (quien hace parte de la élite política colombiana, Es hijo del expresidente Alfonso López Michelsen y nieto del también expresidente Alfonso López Pumarejo. Es muy cercano al presidente Juan Manuel Santos). Podría decirse que *El Tiempo*, *El Espectador* y la *Revista Semana* (quizá los más influyentes en este momento en Colombia) son, en términos políticos, de orientación Liberal. Durante los 8 años de gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez (quien ha encabezado la oposición al proceso de paz), la *Revista Semana* realizó un cubrimiento crítico y denunció públicamente los mayores escándalos de

⁹ Me refiero específicamente al grupo Ardila Lule, el grupo empresarial de Julio Mario Santo Domingo y la Organización Carlos Sarmiento Angulo, quienes han ido diversificando los campos de acción de sus empresas hacia la adquisición de medios de comunicación.

corrupción de ese gobierno. Fue este medio “el que destapó durante el primer gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2006), el escándalo de la *parapolítica* (es decir, los vínculos entre políticos; senadores, concejales, alcaldes, gobernadores, entre otros, y los grupos de paramilitares)” y luego, durante su segundo gobierno (2006-2010), el de los seguimientos ilegales por parte del DAS (Departamento Administrativo de Seguridad) a políticos de oposición, magistrados, periodistas, entre otros. Podría decirse que este medio de comunicación se ha posicionado a favor de la salida negociada al conflicto armado. “Aunque desde que Santos asumió la presidencia de la república, la Revista Semana ha perdido la fuerza de denuncia” que mantuvo en los gobiernos de Uribe (*Lasillavacia.com*, 2015).

De acuerdo con el análisis realizado por “El laboratorio para la Formación de los Estudiantes del Programa de Periodismo de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia” (2013) sobre el cubrimiento que el periódico *El Espectador* hizo, entre el 1 de enero y el 31 de marzo de 2013, a los diálogos de paz en La Habana, es evidente su posicionamiento “a favor de la firma de un acuerdo de paz entre el Gobierno y las FARC. Esto se deduce del hecho de que el 44% de sus artículos tienen un tono favorable a los diálogos o, es neutral (34%); en el 12% el tono es contrario a los diálogos y en el 10% restante se exhiben varias posturas”.

Otros de los medios consultados para la elaboración de este trabajo fueron los portales *Verdadabierta.com* y *Lasillavacia.com*. Estos son medios digitales, con menos trayectoria, antigüedad y prestigio que los anteriormente mencionados. *Lasillavacia.com* es financiado con recursos del Open Society Institute, en esta medida, podría decirse que está comprometido con hacer periodismo investigativo, independiente y crítico al poder. El portal *Verdadabierta.com* surgió en 2008, promovido por la Fundación Ideas para la Paz (FIP), un centro de pensamiento independiente y la *Revista Semana*, para hacer periodismo e investigación acerca del fenómeno paramilitar en todas sus dimensiones: la historia, los protagonistas, los cómplices, las víctimas, la lógica económica y política detrás de éste y para ayudar a reconstruir la memoria histórica sobre el conflicto armado colombiano de los últimos años.

Por su parte, los informes oficiales y los documentos producidos por instituciones como, el Grupo de Memoria Histórica (GMH), La Unidad de Víctimas, Human Rights Watch, el Programa Somos Defensores y la Fundación ideas para la paz, que fueron consultados en el desarrollo de este capítulo, tienen un carácter académico, pues son contruidos siguiendo un cierto rigor metodológico y con base en el trabajo de profesionales provenientes de las ciencias sociales y del contexto universitario. Por ejemplo, el informe *“Basta ya! Memorias de guerra y dignidad”* (2013), del Grupo de Memoria Histórica (que ha sido una referencia permanente de esta investigación), constituye un complejo y riguroso estudio sobre el origen y la evolución del conflicto armado, así como de las consecuencias e impactos que éste ha tenido sobre la población civil. Para el desarrollo de este trabajo, el Grupo de Memoria Histórica se propuso dar respuesta a estas cuestiones “desde la consideración de los actores armados ilegales no solo como aparatos de guerra, sino especialmente como productos sociales y políticos del devenir de nuestra configuración histórica como país” (Centro de Memoria Histórica, 2015).

A pesar de que este organismo fue creado por el Estado para promover la construcción de memoria nacional y con todas las limitaciones que esos discursos generalizantes puedan tener, su trabajo parte de la posibilidad de recoger o construir memorias o narrativas alternativas sobre la guerra, que no hacen parte de la historia o del discurso oficial, pues son producidas a partir de los testimonios directos de las personas que han sufrido la violencia de la guerra, así como de informes elaborados por investigadores sociales en el campo (es decir, en las diferentes regiones del país en donde tiene lugar el conflicto armado) y de informes de organizaciones que trabajan en derechos humanos. Se trata, pues, de un tipo de información que no ha sido pasada por el mismo filtro que tienen los datos producidos por los medios de comunicación, y que en general es más extensa, cuidadosa y detallada.

De esta manera, estos dos tipos de fuentes de información no han sido puestos en el mismo nivel de análisis precisamente por la naturaleza de la información que cada una aporta, sin embargo, considero que juntando todos estos datos,

informaciones o discursos, así como otras investigaciones o desarrollos teóricos sobre estos temas, es posible tener un panorama amplio y construir una lectura consistente de los diferentes contextos de violencia y victimización que tienen lugar en el marco del conflicto armado colombiano¹⁰.

1.2. El conflicto armado, sus víctimas y los responsables

Como señalé anteriormente, el conflicto armado colombiano entraña una gran complejidad, no solo por su larga duración y “por los diversos motivos y razones que la asisten”, sino por la gran diversidad de actores, modalidades de violencia, de grupos y sectores sociales victimizados, por “su extensión geográfica y por las particularidades que asume en cada región” del país, además, por su relación con otras formas de violencia (G.M.H, 2013: 20-36). De acuerdo con Naranjo (2004: 145), el conflicto armado puede ser entendido o definido como una “guerra irregular”, o como un “estado de guerra”, caracterizado porque el “poder institucional adolece de soberanía y, en consecuencia, la soberanía interna permanece en vilo”. Esto se expresa en ámbitos tan importantes como son el territorio, “la comunidad política imaginada, los referentes institucionales y la formación de burocracias”. A partir de la aprobación de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448), en el año 2011, el gobierno colombiano reconoció la existencia de un conflicto armado interno, de esta forma, se admitió la aplicabilidad del derecho internacional humanitario a la situación en Colombia y el derecho de la población civil a ampararse en él.

En términos generales, podría decirse que los principales actores involucrados en este largo conflicto han sido el Estado (y sus fuerzas), las guerrillas de izquierda (FARC y el ELN) y los grupos paramilitares. Estos últimos, en muchos casos han actuado en connivencia o gracias a las omisiones de miembros de la

¹⁰ En el caso de los informes elaborados por organizaciones como Human Rights Watch, el Programa Somos Defensores o la Fundación Ideas para la Paz, sobre las agresiones y la violencia ejercida contra grupos vulnerables (víctimas, campesinos, indígenas, etc.), contra los defensores de derechos humanos y líderes sociales en Colombia, estos son contruidos, generalmente, a partir del aporte documental, de un trabajo de campo y con la participación de diferentes organizaciones, defensores, funcionarios, investigadores sociales y organizaciones de abogados de derechos humanos.

fuerza pública. Todos estos actores han usado y combinado diferentes tipos de violencia, “han cometido crímenes de guerra y de lesa humanidad (...) y han incorporado el ataque a la población civil como estrategia de guerra”. Así, en las últimas tres décadas de conflicto se han podido documentar 1.982 masacres. En el 58.9% de los casos los responsables de estos crímenes fueron los paramilitares, el 17,3% correspondió a las guerrillas (FARC y ELN) y en el 7.9% los responsables fueron agentes del Estado¹¹ (G.M.H, 2013: 20-36).

De acuerdo con el G.M.H (2013), las guerrillas en el país no han constituido “un actor homogéneo en el conflicto armado. Por el contrario, ha emergido una pluralidad de organizaciones armadas que luchan contra el Estado y que reivindican paradigmas ideológicos diferentes”. En distintos momentos han colisionado entre sí mediante fuertes disputas por el control del territorio “y solo coyunturalmente han concurrido en la unidad”. Desde la década del sesenta hasta el día de hoy se mantienen activas las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – FARC y el Ejército de Liberación Nacional –ELN¹² (G.M.H, 2013: 34).

¹¹ Para el GMH (2013: 20), la evidencia empírica que arrojan los casos emblemáticos de violencia y “la información cuantitativa registrada en distintas fuentes refleja que, en términos de repertorios de violencia, los paramilitares ejecutaron en mayor medida masacres, asesinatos selectivos y desapariciones forzadas, e hicieron de la sevicia una práctica recurrente con el objeto de incrementar su potencial de intimidación. Las guerrillas, por su parte han recurrido primordialmente a los secuestros, los asesinatos selectivos, y los atentados terroristas, además del reclutamiento forzado y el ataque a bienes civiles. Con respecto a la violencia ilegal de miembros de la Fuerza Pública, se ha podido establecer con base en testimonios y en sentencias judiciales el empleo de modalidades como las detenciones arbitrarias, las torturas, los asesinatos selectivos y las desapariciones forzadas”.

¹² Las FARC son la guerrilla más grande de Colombia. Su conformación oficial se da en el año de 1964. Es una organización dirigida por un secretariado de siete miembros. “El Ejército calcula que las FARC tienen 8.147 guerrilleros en camuflado y 10.261 milicianos en las redes de apoyo, es decir, casi 20 mil personas en armas” (*Lasillavacia.com*, nov. 12 de 2012). Los orígenes del ELN se remontan a 1962, casi simultáneamente a la fundación de las FARC en 1965 (GMH, 2013). “Cuenta según el gobierno con unos 2.500 hombres. Centra sus operaciones en zonas mineras y petroleras del país” (*Elpais.com.co* 2014). La historia de esta guerrilla está relativamente documentada, de acuerdo con Celis (2006) su período de instalación se da entre 1962 y 1973. Su orientación política se inscribe en el marxismo-leninismo y pro-revolución cubana. Son dirigidas por el Comando Central, (COCE) “del que hacen parte cinco miembros, incluyendo el jefe del ELN, Nicolás Rodríguez Bautista alias Gabino”, su máximo comandante. (Celis, 2006).

Sobre el surgimiento del paramilitarismo en el país no hay consenso. Para Lair (2007), este surge entre “1981-1982 con la aparición de diversos destacamentos armados flexibles, agrupados bajo la expresión evocadora de Muerte a Secuestradores (M.A.S.)”¹³. De acuerdo con este autor, en el transcurso de los años 80, el MAS se benefició de la complicidad de sicarios y narcotraficantes del Cartel de Medellín y al mismo tiempo, de la colaboración de integrantes de la fuerza pública (Lair, 2007¹⁴). Además de perseguir a los combatientes y a los simpatizantes de la guerrilla, incluyendo a los militantes de izquierda, la violencia se extendió a los sindicalistas, los defensores de los Derechos Humanos, entre otros. Autores como Rivas y García (2008) sostienen que el surgimiento del paramilitarismo en el país es mucho más antiguo y remontan su origen a 1965 y 1968. De acuerdo con el GMH (2013), la irrupción de los paramilitares se da entre 1982 y 1985. Estos grupos ilegales históricamente han sido “grupos armados regionales muy diversos y con gran autonomía”. Solo hasta la mitad de la década de los noventa apostaron por un intento de coordinación nacional con la creación de una organización federada designada como Autodefensas Unidas de Colombia – AUC¹⁵ (2013: 33-34).

“En el plano social, el paramilitarismo se presentó como alternativa de protección a quienes estaban inconformes con la presencia y el accionar de la guerrilla. Los paramilitares se publicitaron a sí mismos como los restauradores del orden, y presionaron a los civiles a tomar su partido. Sin embargo, lo que comenzaba siendo una oferta era susceptible de convertirse en amenaza si la población civil se mostraba reticente (...) A diferencia de la insurgencia, la sevicia fue funcional en el paramilitarismo en la medida en que este grupo armado pretendía tener el control duradero de la población a través del miedo, más que a través de una oferta de protección” (GMH, 2013: 40-56).

¹³ Según Lair, el modus operandi estos grupos ilegales “ha sido comparado al de los “escuadrones de la muerte” en el cono sur de América Latina” (Lair, 2007).

¹⁴ Disponible en línea en: http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/2j_lair.pdf

¹⁵ “En 1995 se fundaron las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá –ACCU –, y en 1997 se dieron cita en un lugar de la región los jefes de nueve organizaciones paramilitares de distintos puntos de la geografía nacional para conformar las Autodefensas Unidas de Colombia – AUC, “provistas de una dirección única y un estado mayor conjunto”, definidas como “un Movimiento Político-Militar de carácter antisubversivo en ejercicio del derecho a la legítima defensa” (GMH, 2013: 160).

En este proceso de reconfiguración fue clave la estrategia mediática desplegada por los comandantes paramilitares¹⁶, “que posicionó el discurso contrainsurgente en amplios sectores de la opinión pública hastiados de las guerrillas”. Sin embargo, el principal objetivo de los paramilitares en el pasado y de los nuevos grupos¹⁷ en el presente, ha sido proteger cultivos ilícitos y controlar las rutas y los puertos para el para el narcotráfico. Así, pues, “la lucha contrainsurgente ha sido una gran fachada”¹⁸ (GMH, 2013: 160 y ss., Fundación Ideas para la Paz, 2013¹⁹).

La guerra y la violencia que se ha prolongado por más de cinco décadas, ha producido una tragedia humanitaria²⁰. Las cifras más recientes publicadas por el gobierno, muestran que el conflicto armado ha dejado al día de hoy, más de 7.201.034 víctimas²¹, de las cuales siguen siendo los desplazados internos el

¹⁶ Especialmente por Carlos Castaño, uno de los líderes o comandantes históricos de este grupo armado.

¹⁷ Entre los años 2003 y 2006 se desarrolló el proceso de negociación entre el gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez y diversos grupos paramilitares: las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), el Bloque Central Bolívar (BCB) y otros grupos regionales. El objetivo oficial de este proceso era la desmovilización de los más de 30.000 hombres que declaraban tener en sus filas los comandantes paramilitares. La reorganización de los nuevos grupos paramilitares, denominados en el lenguaje policial BACRIM, por “bandas criminales”, se da después de la desmovilización de los años 2003 y 2006 y está asociado a la movilización de mandos medios. “A diferencia de sus superiores, éstos no habían podido acumular un capital importante y tuvieron por consiguiente menores incentivos para alejarse de la vía armada. Estos mandos medios retomaron las armas con el objetivo de controlar las rutas de transporte de drogas, así como los laboratorios y los sitios de expendio” (Grajales, 2011: 152).

¹⁸ Para 1999 las fuerzas paramilitares “eran un verdadero ejército irregular, con un carácter particularmente ofensivo; controlaban territorios nuevos o afianzaban su dominio en los lugares en donde ya se encontraban. La guerra adquirió un nuevo rostro: la ocupación del territorio a sangre y fuego, la vinculación masiva de los narcotraficantes en la empresa paramilitar y una estrategia de captura del poder local e influencia en el poder nacional” (GMH, 2013: 160).

¹⁹ Disponible en línea en: http://archive.ideaspaz.org/images/Info%2019%20dimensiones%20geograficas_final%20web.pdf

²⁰ De acuerdo con Codhes y La Conferencia Episcopal Colombiana (2006: 21): “Las sistemáticas violaciones de los derechos humanos, las infracciones al Derecho Internacional Humanitario (DIH) y otras formas de violencia sociopolítica, configuran algunos elementos de la crisis humanitaria por la que atraviesa Colombia. Las consecuencias del conflicto y las violencias en contra de la población civil, en particular aquella sometida a procesos de expulsión, destierro, despojo, despoblamiento y eventual repoblamiento, son profundas y prolongadas, e incluso abarcan varias generaciones que han tenido que afrontar el desplazamiento forzado”.

²¹ Esta es la cifra más reciente publicada por la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. Disponible en: <http://www.unidadvictimas.gov.co/>

grupo más numeroso y los más vulnerables. Ellos representan el 87 % del universo total de víctimas²². Esto quiere decir que cerca de cinco millones y medio²³ de colombianos han tenido que salir de sus lugares de origen o de residencia desde 1985, pues han sufrido todo tipo de violencias. El 13% restante ha sido víctima de “amenazas, homicidio, desaparición forzada; y en menor proporción, secuestro, violencia sexual, despojo y abandono de bienes, lesiones personales, tortura, reclutamiento forzado de niños y niñas, y atentados”, entre otros (Gaviria, 2014, citada por el Diario *El Espectador.com*, 2014).

Buena parte de la población de desplazados internos está expuesta, de manera diferencial, a la pobreza, la enfermedad, la violencia y la muerte, debido fundamentalmente a los altos niveles de desprotección, a la pérdida de sus lazos culturales, la falta de redes de apoyo social y económico, al despojo de sus bienes patrimoniales y a las pocas posibilidades y oportunidades de inserción laboral y generación de ingresos en contextos urbanos, así como el limitado acceso al sistema de protección social (Codhes y La Conferencia Episcopal de Colombia 2006)²⁴. Así, las brechas sociales creadas por el despojo de tierras y el desplazamiento forzado son enormes y causan desigualdad, si se considera que el 12 por ciento de colombianos ha sido desplazado de sus lugares de origen y de residencia (Contralor General de la Nación, citado por el diario *el Tiempo.com*, 2015).

Gracias al estudio de la Fundación Nuevo Arco Iris titulado: “*Parapolítica, la ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*” (2007) y más

²² Declaraciones de Paula Gaviria, directora de la Unidad de Víctimas. (Diario *El Espectador.com*. Consultado 2014).

²³ La Unidad de Víctimas ha calculado recientemente “en 5.537.883 los afectados por el desplazamiento forzado desde 1985”, mientras que Codhes, (organización que “lleva 22 años estudiando las dinámicas de este fenómeno asociado al conflicto, establece en 5.921.229 las personas afectadas” (*El Espectador.com*, 2014).

²⁴ CODHES es una organización no gubernamental de carácter internacional que trabaja con población desplazada. Esta ONG es una importante productora de datos sobre el desplazamiento, que opera en el país desde 1992. Trabaja en colaboración con agencias de cooperación y organismos multilaterales como el ACNUR. Tiene una importante “capacidad de interlocución con la “comunidad internacional” y con amplios sectores del gobierno y la llamada “sociedad civil organizada” en Colombia” (Facundo, 2014).

recientemente, al trabajo del GMH (2013), entre otros, se han empezado a hacer públicos en el país los niveles de responsabilidad (directa e indirecta) en la guerra y la violencia. Estas responsabilidades recaen no solo en los diferentes actores armados; guerrillas, paramilitares y en las fuerzas del Estado, sino también en algunos sectores y grupos de poder político y económico. El estudio de la Fundación Nuevo Arco Iris lo que puso en evidencia fue la manera de “expansión de algunos de los frentes que conformaron” los paramilitares y la forma como los intereses de los políticos convergieron con los de estos grupos armados ilegales en diversas regiones. Para el GMH (2013: 249), la parapolítica²⁵ puede ser entendida como “el fenómeno sistemático de alianzas entre políticos, grupos armados ilegales y narcotraficantes más vergonzoso y de mayores proporciones en toda la historia del país”.

Las responsabilidades por los impactos de la guerra “son múltiples, desiguales y diferenciadas”, éstas recaen, principalmente sobre el Estado, dado que en éste se concentra “el poder de clase y la organización de las relaciones que predominan en la sociedad” (Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, 2015: 294). Esto implica que si bien existe una responsabilidad directa frente a las víctimas, atribuible a los distintos actores armados (incluyendo a las fuerzas del Estado), y a ciertos sectores del poder político y económico quienes han consentido, alimentado y mantenido la guerra y la violencia (como una forma de hacerse al poder y a unos privilegios), es posible hablar también de una

²⁵ “Se trata de un fenómeno que ha desbordado ampliamente las capacidades del sistema judicial, pues aunque se ha puesto en marcha un número considerable de procesos, los indicios de alianzas entre paramilitares y políticos son tan abundantes que las indagaciones emprendidas por la justicia constituyen apenas una pequeña porción del fenómeno. En efecto, en el marco de la Ley 975, la Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz había compulsado, hasta diciembre del 2012, 12.869 copias a la justicia ordinaria. Allí se pedía investigar por posibles vínculos con los paramilitares a 1.124 políticos, 1.023 miembros de las Fuerzas Armadas, 393 servidores públicos y a un grupo de 10.329 personas entre desmovilizados” (GMH, 2013: 250). Hasta el año 2012, se habían “vinculado a 199 congresistas a investigaciones por sus presuntos nexos con grupos paramilitares. De los 199 congresistas, 102 eran representantes y 97 senadores de la República. De todos los casos, 40 congresistas han recibido condenas, nueve están en etapa de juicio y la gran mayoría (110) se encuentran en investigación preliminar. Nueve investigados fueron absueltos, sus procesos precluyeron o fueron archivados” (*Verdadabierta.com* 2012).

responsabilidad de carácter ético y político atribuible a la sociedad. Si bien una parte de ella ha sido víctima, otros sectores han sido partícipes en el conflicto debido a su anuencia, silencio, respaldo político y a la indiferencia. No obstante, como ha señalado el GMH (2013: 16), esta extensión de responsabilidades a la sociedad no supone la dilución en un “*todos somos culpables*” de las responsabilidades concretas y diferenciales en el origen y desarrollo del conflicto.

1.3. La situación de los defensores de derechos humanos, los líderes sociales y los reclamantes de tierras

Teniendo en cuenta que en este estudio sus protagonistas: Martha, Luisa y Juan provienen, de una ONG de derechos humanos, una asociación de víctimas y una Unidad de Víctimas²⁶, considero importante hacer algunas referencias sobre la situación y los contextos en que algunos de ellos desarrollan su trabajo.

En el marco del conflicto armado, ha sido una constante que los defensores de derechos humanos, líderes indígenas y afrocolombianos, así como los líderes del movimiento de víctimas sean objeto de persecución, amenazas de muerte, desaparición forzada y otras agresiones. Si bien el gobierno y distintas organizaciones sociales han condenado insistentemente estos hechos de violencia, han sido muy pocos los casos en que los responsables de estos son judicializados (Human Rights Watch, 2013).

De acuerdo con Guevara (2013), en el año 2013 se registraron en el país “78 asesinatos y 209 amenazas directas” en contra de estas personas. Las mayor parte de las agresiones y amenazas provienen de los nuevos grupos paramilitares en departamentos y ciudades como Córdoba, César y Buenaventura, que operan en algunos casos, en complicidad “de miembros de las fuerzas militares, (...) hasta los llamados desconocidos”, por no tener

²⁶ Institución del Estado encargada de llevar a cabo el proceso de reparación y de restitución de las tierras despojadas a las víctimas.

certeza de quienes son los agresores, así como de las guerrillas FARC y ELN²⁷ (*Elespectador.com*, 2014²⁸). En el último informe publicado por el *Programa Somos Defensores*, en los primeros meses de 2015, los asesinatos de activistas mostraron un aumento del 71 % en 2014. Así, el año pasado fueron asesinados en el país 55 defensores de derechos humanos, (seis de ellos mujeres). De la misma forma, las agresiones alcanzaron su nivel más alto desde 2002 con 626 casos, es decir, un incremento del 71% frente a 2013 (*El Espectador.com*, 29 de mayo de 2015). De acuerdo con el seguimiento que hace la ONU a estos casos en el país, “62 personas que se dedican a liderar organizaciones sociales, a defender los derechos humanos o a reclamar tierras fueron asesinadas en el 2014”. Para enero de este año, esta cifra había llegado a 10 (*Reconciliacióncolombia.com*, 11 de febrero de 2015).

Como veremos en el quinto capítulo, los sujetos que hicieron parte de este estudio no son ajenos a este contexto de violencia y de riesgo. En sus narrativas, especialmente, Martha, (una mujer afrodescendiente que lidera una asociación de mujeres víctimas de la violencia) hace un estremecedor relato de su sufrimiento y de su experiencia de la guerra. Debido a su trabajo comunitario, su lucha por el reconocimiento y la restitución de sus derechos y su liderazgo en su región de origen, se vio obligada a desplazarse con toda su familia, ya que fue amenazada (junto con sus compañeras de la organización) en varias oportunidades por los nuevos grupos paramilitares que hoy en día operan en esa zona del país. En el caso de Luisa, sus años de militancia en la guerrilla del ELN y en los movimientos sociales, hacen que hoy en día tenga que asumir unos costos sociales y una serie de riesgos para su seguridad, que

²⁷ El Informe de la Organización Somos Defensores (2013), publica otras cifras que son preocupantes: “Aparte de 78 homicidios y 209 amenazas, los investigadores, que contaron con el apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), registraron en el año 2013 un total de 39 atentados, 22 detenciones arbitrarias, la desaparición de una persona, diez usos arbitrarios del sistema penal y un hurto de información. Pero si nos remontamos a 2009, el acumulado son 219 defensores de derechos humanos asesinados, 703 amenazados, 143 víctimas de atentados y 93 detenciones arbitrarias, hechos que evidencian una mayor necesidad de prevención y protección”.

²⁸ Estas cifras fueron publicadas en el informe anual del centro de estudios conformado por varias organizaciones no gubernamentales presentó los documentos "D de Defensa" y "Protección al Tablero", que conforman un análisis exhaustivo sobre la realidad de los derechos humanos en Colombia (Guevara, 2013. Disponible en línea en: <http://www.somosdefensores.org/>).

se incrementan debido al trabajo que realiza en diversas regiones azotadas por la guerra y la violencia, como funcionaria de una organización de derechos humanos.

1.4. El proceso para el reconocimiento jurídico de las víctimas en Colombia

La presencia de las víctimas en el espacio público y en el contexto institucional y normativo del país es reciente. Uribe (2006: 56), señala, a partir de sus estudios sobre la violencia de los años 50 en Colombia, que en dicho período histórico no existe un registro de la categoría de víctima. Esta constituye una categoría muy reciente a la cual acuden deliberadamente ciertos agentes sociales en el país (Jimeno, 2010: 116), pues se configura como una herramienta jurídica en la búsqueda del reconocimiento y la reivindicación de los derechos.

A pesar de que la noción o la figura de la víctima empezó a aparecer en diferentes instrumentos jurídicos en las últimas dos décadas, la consolidación de un discurso político sustentado en la seguridad y la guerra contra el terrorismo, logró en algunos años normalizar y legitimar la vía armada como la única salida posible para alcanzar la paz, la seguridad y la justicia social. Con esta política de Estado, el gobierno colombiano durante casi una década²⁹ negó sistemáticamente la existencia de un conflicto armado, y descartó públicamente la posibilidad de diálogos y negociaciones con las guerrillas que eran presentadas en ese momento, como una amenaza terrorista. En estas condiciones, las víctimas fueron consideradas más como “un efecto residual de

²⁹ Hago referencia al período comprendido entre los años 2002-2010, correspondiente a los dos gobiernos del expresidente Álvaro Uribe Vélez (quien actualmente es congresista y líder del Movimiento político *Centro Democrático*) y a los dos primeros años del primer gobierno del actual presidente Juan Manuel Santos (2010-2012). Uno de los aspectos de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (1448) que ha generado mayor oposición por parte del expresidente Álvaro Uribe Vélez, el *Movimiento Centro Democrático* y los partidos políticos afines a su ideas como por ejemplo, el partido conservador, es el reconocimiento que se hace en esta ley, de la existencia de un conflicto armado interno en el país. El principal argumento del expresidente Uribe, y sus aliados políticos, para oponerse a la Ley de Víctimas (Ley 1448 de 2011), ha sido que dicho reconocimiento da legitimidad, y estatus político, a los grupos armados ilegales (especialmente a las guerrillas) que son considerados por este sector como terroristas.

la guerra y no como el núcleo de las regulaciones” de la misma (Sánchez, 2013: 14).

Aunque es con la aprobación de la Ley 1448 en el año 2011, cuando las víctimas obtienen reconocimiento público y jurídico pleno dentro de la legislación colombiana, la categoría de víctima aparece con anterioridad. Fue acuñada por primera vez en el ámbito jurídico colombiano en el año 2005 con la llamada Ley de Justicia y Paz, o Ley 975. Esta ley fue promovida por el gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez y aprobada por el Congreso colombiano con el propósito fundamental de definir un marco jurídico que permitiera el proceso de desmovilización de los grupos paramilitares, aunque, eventualmente, podría ser utilizada en los procesos de desmovilización de las guerrillas. Dicha ley fue objetada por las diferentes asociaciones de víctimas, y por diferentes organizaciones de Derechos Humanos, por considerar que no proporcionaba suficientes garantías sobre el derecho de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación³⁰.

Facundo (2014), ubica el surgimiento de la categoría de víctima en la década de los 90, de la mano de la categoría de *Desplazado*, con la Ley 387 de 1997. Gracias a la labor de diferentes organizaciones internacionales, y nacionales, de derechos humanos y de las distintas asociaciones de desplazados en Colombia, por hacer visible este fenómeno, se logró con dicha ley, dar comienzo al establecimiento de una política pública frente a esta crisis humanitaria. Esta fecha se constituye pues, en “el inicio oficial” del desplazamiento en masa de las poblaciones en el país. Ahora bien, las víctimas sólo son reconocidas plenamente, en términos jurídicos, a partir del año 2011, cuando el gobierno sancionó la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448). De acuerdo con Human Rights Watch –HRW (2013), en

³⁰ El 22 de junio de 2005 el Congreso de Colombia aprobó la Ley 975 de 2005, la cual entró en vigor tras la sanción presidencial el 22 de julio de 2005. Esta ley pretendía, fundamentalmente, regular el proceso de desmovilización y reinserción de los grupos armados ilegales, que se encuentra consagrado en la Ley 975 de 2005 y en sus decretos reglamentarios. (Diario Oficial No. 45.980 de 25 de julio de 2005. Fiscalía General de la Nación-2005). Una de las principales críticas a esta ley ha sido el escaso número de sentencias que se han proferido en contra de los paramilitares y por la dificultad para que el Estado brinde una atención adecuada a las víctimas de estos grupos.

este marco jurídico, el objetivo no era ya el de resolver la situación legal de “quienes dejan, han dejado o dejarán las armas”, (como era el propósito central de la Ley de Justicia y Paz, - Ley 975 del 2005), sino más bien, el de establecer un proceso “híbrido de naturaleza administrativa y judicial destinado a restituir millones de hectáreas despojadas” de manera violenta a millones de personas en el transcurso de una década (HRW, 2013: 4). El camino recorrido hasta la aprobación final de la Ley de víctimas y Restitución de Tierras en el año 2011 fue largo, difícil y lleno de obstáculos. Éste proceso generó el más duro enfrentamiento entre los partidos políticos tradicionales, “pasó por las manos de dos presidentes de la República, tuvo el papel determinante de tres ministros del interior, la dirección de tres presidentes del Congreso, y cuatro periodos legislativos fueron determinantes para su fracaso y posterior éxito” (*Semana.com*, 25 de mayo de 2011)³¹.

Hay que resaltar el importante significado que la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras ha tenido tanto en materia de la restauración y protección de los derechos de las víctimas, como en el plano simbólico del reconocimiento, así como en la adopción de medidas en favor de dicha población. Con base en lo señalado en este marco jurídico, el gobierno ha dispuesto una serie de estrategias para llevar a cabo el proceso de reparación y restitución de tierras; como la creación del Sistema Nacional para la Atención y Reparación, la Unidad de Víctimas y tribunales especializados para la restitución de tierras³².

³¹ El 1 de octubre del 2007 un primer proyecto de ley fue presentado en el Congreso de la República por el senador Juan Fernando Cristo (quien se reconoce como víctima pues su padre, el senador Jorge Cristo fue asesinado por la guerrilla del ELN en 1997), con el apoyo de la bancada del partido Liberal en el Senado (*Semana.com*, 2011). El proyecto fue aprobado en la Cámara de Representantes en el año 2008, y después de diferentes debates e intentos de conciliación entre la cámara y el senado para que se convirtiera en ley, terminó siendo hundido en el año 2009 por el gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez, con el argumento de que era “imposible” o inviable para el país pues representaba “un costo superior a los \$80 billones, de pesos lo cual crearía un trauma irreparable a las finanzas del Estado, y haría imposible la reparación pecuniaria de las víctimas” (*eltiempo.com* 18 de junio de 2009). En el año 2010 Juan Manuel Santos Calderón fue elegido presidente de la república, y casi tres meses después, el 27 de septiembre radica personalmente el proyecto de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, el cual fue aprobado, el 24 de mayo de 2011, después de un último debate en el congreso, con un consenso general (*semana.com*, 2011).

³² El gobierno también ha emprendido iniciativas importantes, en términos de la construcción de memoria y la reparación simbólica, como la creación del Centro de Memoria Histórica, que tiene por objeto la recepción, recuperación, conservación, y “análisis de todo el material

Sin embargo, existen obstáculos materiales significativos que se han interpuesto a la aplicación efectiva de la ley. Uno de los aspectos más preocupantes es sin duda, la grave “situación socioeconómica en que continúan los desplazados, medida en términos de pobreza, marginalidad y acceso a servicios”. Frente a esta situación, la Contraloría General de la Nación advirtió recientemente, con base en un estudio realizado en noviembre del 2013, que uno de los principales problemas que tiene la política de reparación a las víctimas es que el gobierno ha direccionado a las víctimas la misma oferta con la que pretende superar la pobreza para la población no víctima, lo cual hace que se invisibilicen “las necesidades diferenciales de los desplazados” (Contralor General de la Nación, 16 de enero de 2015. Diario *EL Tiempo.com*).

Con la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras se abrió en el país un nuevo modo de abordar el conflicto armado, con el que se ha intentado promover un nuevo lenguaje y un marco de percepción distinto que favorezca, entre otras, la cohesión de la sociedad alrededor de la condena moral de los hechos que han victimizado a una parte importante de sus integrantes. Sin embargo, como se verá en el siguiente apartado, la cuestión del reconocimiento de las víctimas, sigue siendo en Colombia el objeto de una intensa disputa política entre importantes sectores del poder, lo que sin duda ha incidido en que una parte de la sociedad siga estando profundamente polarizada, y en alguna medida, se mantenga indiferente ante la tragedia de las víctimas, especialmente, de la población de desplazados internos, que se encuentra en una situación de precariedad y de riesgo.

documental, testimonios orales”, entre otros, relativos a las violaciones a los derechos humanos ocurridos con ocasión del conflicto armado interno colombiano. Estos esfuerzos institucionales se han sumado a una movilización social por la memoria, que desde hace varios años actúa, de diferentes maneras, para relatar lo ocurrido y dar testimonio, como parte de un proceso social más amplio, de resistencia a la violencia, en el cual el reconocimiento colectivo del sufrimiento de las víctimas ocupa un lugar central.

1.5. La disputa por el reconocimiento de las víctimas en el marco de los diálogos de paz entre el gobierno y las FARC

En octubre de 2012 el gobierno colombiano hizo público el inicio de las negociaciones o diálogos de paz con la guerrilla de las FARC. Estas negociaciones se iniciaron en la ciudad de Oslo, Noruega, donde las partes acordaron la instalación pública de la mesa de conversaciones encargada de desarrollar “el acuerdo general para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera”³³. Posteriormente, la mesa de diálogos se trasladó a La Habana, Cuba. El documento suscrito entre el gobierno y las FARC, en La Habana, contempla cinco puntos de negociación, los mecanismos y los tiempos del proceso³⁴. Un elemento fundamental que señala el documento es que la reparación a las víctimas está en el centro de los acuerdos.

Después de más de dos años de desarrollo de estos diálogos, las partes llegaron al punto de la negociación sobre el reconocimiento y las formas de reparación para las víctimas. Para abordar este difícil tema, las comisiones negociadoras del gobierno y las FARC coincidieron en la necesidad y la importancia de que representantes de las víctimas participaran en la mesa de negociación, contaran sus historias y expusieran sus consideraciones, planteamientos y exigencias al proceso de paz. Un total de 60 personas, fueron escogidas entre un inmenso universo de más de 6,7 millones de víctimas para que viajaran a la Habana, en cinco grupos de 12 personas para participar en la mesa de diálogos. El proceso de selección y organización de las delegaciones de víctimas estuvo a cargo de tres organismos: las Naciones Unidas (ONU), la Universidad Nacional de Colombia y la Conferencia Episcopal. El propósito de estas instituciones era que las delegaciones de víctimas fueran lo más representativas posibles de las distintas formas de victimización que han tenido lugar en el marco del conflicto armado. Así, entre las personas escogidas había víctimas de las FARC, de las fuerzas del Estado, de los grupos paramilitares y

³³ Para ver el Acuerdo General firmado por el gobierno y las FARC ver: <https://www.mesadeconversaciones.com.co/formulario-de-comentarios-acuerdo-general>.

³⁴ Los cinco puntos de la agenda de los diálogos son: 1) Política de desarrollo rural, 2) Participación política, 3) Fin del conflicto, 4) Drogas ilícitas, 5) Víctimas (*EL Tiempo.com*, 2012).

víctimas que habían sufrido la violencia por parte de varios actores armados. Las comisiones también incluyeron mujeres, indígenas y afrodescendientes, entre otros. Como veremos en este apartado, la composición, los criterios de selección de las delegaciones de víctimas y su participación en la mesa de diálogos generaron una aguda polémica, que tenía como telón de fondo una lucha política entre algunos sectores del poder, en torno al reconocimiento social de las víctimas, que obedece a intereses y posiciones diametralmente opuestas.

La presencia de las víctimas en la mesa de los diálogos de paz, ha puesto de relieve dos elementos en relación con el problema que nos ocupa: el primero, tiene que ver con la complejidad y amplitud que entraña el universo de víctimas que ha producido la guerra en Colombia, en más de medio siglo de existencia.

“El complejo mundo de las víctimas”, fue uno de los titulares de *Semana.com* (el día 09 de agosto de 2014) para hacer referencia a “los conflictos que se han presentado entre las víctimas”, en *los foros*³⁵ que han sido organizados por la ONU, la Conferencia Episcopal y la Universidad Nacional de Colombia. Estos espacios, continuó el diario, “reflejan un mundo tan complejo como difícil: lleno de divisiones, sensibilidades, convicciones e ideologías”. Este diario ilustró, en buena medida, la situación del movimiento de las víctimas en el país: “es un vasto planeta habitado por millones de personas, solas o unidas a organizaciones de todas las afiliaciones, notables y humildes, víctimas de uno o varios victimarios, con posiciones, ideologías e intereses de todas las orillas”. Se trata, pues, de un movimiento diverso, complejo, para nada homogéneo, en el que confluyen organizaciones, no sólo con distintas procedencias ideológicas y políticas, sino también con reivindicaciones y pretensiones muy diversas. Algunas de las cuales cuentan con una importante trayectoria, y con amplio reconocimiento público, mientras que otras, más recientemente constituidas, son menos visibles.

³⁵ Estos eventos fueron organizados por la ONU, la Universidad Nacional de Colombia y la Conferencia Episcopal, como mecanismos de participación de las víctimas, previos, para que planteen los reclamos que serán llevados por las delegaciones de víctimas a la mesa de diálogos de Paz en La Habana.

Las características particulares del conflicto armado, han producido una amplia variedad de expresiones y formas de definirse, reconocerse y narrarse como víctima. El Grupo de memoria Histórica-GMH (2013: 111), ha señalado que debido a la complejidad de la guerra, a través del tiempo, pero también a lo largo del territorio, en sus actores y en las formas de violencia ejercida en contra de la población civil, se han generado una gran variedad de rostros de la victimización y experiencias de sufrimiento³⁶.

En segundo lugar, la presencia de las víctimas en los Diálogos de Paz, puso de relieve, una vez más, que la cuestión del reconocimiento social de esta población es un terreno político en disputa. Durante el tiempo en que las delegaciones de víctimas hicieron presencia en la mesa de negociaciones de la Habana, asistimos en el país, a través de los medios de comunicación, a un gran debate público (que por momentos, estuvo acompañado de una guerra sucia), entre algunos sectores del poder, por el reconocimiento público de las víctimas³⁷.

Al respecto, Duzán (2014)³⁸, en su artículo “La hora de todas las víctimas” manifestó su preocupación en relación con la forma en que el *Uribismo*³⁹

³⁶ A este tema me voy a referir en profundidad en el capítulo cuarto, apartado 4.5.

³⁷ Me refiero concretamente a algunos partidos políticos y figuras representativas como el partido político Centro Democrático en cabeza del expresidente (y hoy senador) Álvaro Uribe, Sectores del partido conservador, así como también a algunos sectores de las fuerzas militares: concretamente la *Asociación de Oficiales Retirados de las Fuerzas Militares ACORE*, que ha sostenido que “la excesiva generosidad del Estado en este proceso, constituiría una gran muestra de debilidad que sería hábilmente explotada por los terroristas de las FARC”. Además de otros sectores del poder económico importantes como algunos terratenientes, empresarios y los ganaderos, (representados por Federación Nacional de Ganaderos FEDEGAN), que se han opuesto con vehemencia al proceso pues a este sector le preocupa que de los diálogos salga una reforma agraria que afecte sus propiedades (*Semana.com*, 2012)

³⁸ María Jimena Duzán es una reconocida politóloga y periodista colombiana que se reconoce como víctima, ya que su hermana Silvia Duzán fue asesinada por los paramilitares en febrero de 1990.

³⁹ El *Uribismo* es la forma como los medios de comunicación y en general, como en Colombia se han denominado a las ideas y las políticas que defiende el Expresidente Álvaro Uribe Vélez, (líder de *El Centro Democrático*, movimiento político que obtuvo 19 curules para el senado, en las elecciones realizadas en el año 2014), siendo la segunda votación más importante por partidos en el país, lo cual muestra la indudable influencia política que mantiene el

estaba participando en el debate sobre el proceso de selección de las delegaciones de víctimas que viajarían a La Habana, para participar en los diálogos de paz. Duzán, destacó que: “sin ruborizarse el uribismo ha planteado una tabla de víctimas en la que se nos intenta discriminar según quiénes fueron nuestros victimarios”, y de acuerdo con esta categorización, “las víctimas más relevantes serían las de las FARC” (*Semana.com*, 20 de julio de 2014).

El “Uribismo dice que la presencia de víctimas en La Habana es un puente a la impunidad” fue el titular del diario *La Patria.com*, (el 19 de agosto de 2014), deteniéndose en lo que consideró como un engaño al país y una afrenta a “las verdaderas víctimas del conflicto”. “Uribismo insiste en que a La Habana sólo deben ir las víctimas de las FARC”, fue uno de los titulares del diario *El Espectador.com* (el 19 de agosto de 2014). Continuó diciendo el diario: “desde el uribismo no cesan las críticas al Gobierno Nacional por el espinoso tema de las víctimas de las FARC y la pluralidad de mártires en las delegaciones que desde el fin de semana empezaron a viajar a Cuba” para reunirse con las FARC. “Es irrespetuoso lo que está haciendo el gobierno con las víctimas. No se entiende cómo es que aparecen en el listado víctimas del grupo paramilitar-AUC, cuando estas últimas no están sentadas en la mesa de negociación”.

“¿Cuáles víctimas?” preguntó el artículo de Rafael Guarín⁴⁰ (*Semana.com*, del 05 de agosto de 2014). Para este analista, “el gobierno y las FARC convinieron que las víctimas son del conflicto armado, es decir, de nadie”. Según Guarín,

expresidente en Colombia. Si bien, Uribe surgió políticamente en el partido Liberal, hoy en día tiene gran afinidad y respaldo en el partido Conservador. También podría decirse que el expresidente tiene gran ascendencia sobre los militares, representa los intereses de empresarios, ganaderos y los terratenientes, quienes fueron beneficiados en sus años de gobierno por diferentes reformas políticas promovidas por él como por ejemplo, la reforma laboral que impulsó con la Ley 789, en el año 2002, la cual cambió la forma en que los trabajadores perciben ingresos por pago de horas extras, recargos nocturnos, dominicales y días festivos, así como los subsidios económicos entregados a los grandes empresarios del campo a través del “polémico programa Agro Ingreso Seguro, AIS”, que en principio se había diseñado para que beneficiará a los campesinos pobres.

⁴⁰ Rafael Guarín fue viceministro de Defensa del gobierno del expresidente Uribe y columnista de la Revista *Semana*. Ha sido muy cercano al expresidente. “Defendió el referendo reeleccionista” que permitió que Uribe fuera elegido por segunda vez como presidente de Colombia. “Fue director del único número de la fallida *Revista Ahora* patrocinada por el Centro de Pensamiento Primero Colombia, creado para difundir las políticas del ex presidente Álvaro Uribe” (*Lasillavacia.com*, 2010).

esta es la forma de evadir la responsabilidad de las FARC y de que este grupo armado “no acepte su condición de victimario”. Este planteamiento, recoge de manera consistente la posición del uribismo (y los partidos políticos que lo apoyan), en relación al debate sobre el reconocimiento de las víctimas. De acuerdo con este sector político, las únicas víctimas que deberían ser reconocidas en las negociaciones de la Habana son las víctimas de las FARC, pues niegan tajantemente que en Colombia exista un conflicto armado, una guerra o una confrontación entre dos partes. Para ellos, en Colombia lo que ha existido es una amenaza terrorista (las FARC) que ha atacado de manera sistemática al pueblo colombiano y, en consecuencia, serían las FARC los únicos responsables de la violencia y de la tragedia de las víctimas.

Por su parte, las FARC hicieron público un comunicado que generó el rechazo del Gobierno, de distintos sectores políticos y de algunas organizaciones de víctimas. En dicho comunicado desconocían a *Clara Rojas*⁴¹ (elegida para la Cámara de Representantes de Colombia, en marzo de 2014, por el Partido Liberal) en su condición de víctima. Rojas, estuvo secuestrada por el grupo guerrillero por más de 6 años en las selvas del país junto a Ingrid Betancourt. “*¿Es Clara Rojas una víctima de las FARC-EP?*” Fue el título del documento publicado por las FARC con el que cuestionaban el hecho de que Clara Rojas, fuera “incluida en el grupo de víctimas que participarían en el proceso de paz en La Habana”, al argumentar que el día de su secuestro, junto a Ingrid Betancur, “Rojas se habría rehusado a la libertad”. El texto que fue escrito por uno de los jefes guerrilleros del Bloque Oriental de esta organización, afirma que Clara Rojas “no tiene derecho a llamarse víctima”.

⁴¹ El texto, que fue firmado desde las montañas de Colombia, es un relato hecho por Alberto Martínez, uno de los jefes guerrilleros del Bloque Oriental. El comunicado fue publicado por las FARC en su sitio web. Para ver el comunicado ver: <http://farc-ep.co/?p=3743>. Clara Rojas fue secuestrada por las FARC desde febrero del 2002 hasta enero del 2008 cuando era fórmula a la Vicepresidencia de Ingrid Betancourt. Esta última, fue congresista y candidata a la presidencia de Colombia en el año 2002, momento en el cual fueron secuestradas por las FARC y retenidas en las montañas del país durante más de seis años. Betancourt, en 2008, estando cautiva, fue declarada presidenta de honor del congreso internacional de los Partidos Verdes, que tuvo lugar en São Paulo, también recibió la Legión de Honor francesa en el grado de Caballero.

Frente a esta publicación, la respuesta de los medios de comunicación no se hizo esperar. *El Espectador.com* título: “Clara Rojas no tiene derecho a llamarse víctima, sostienen las FARC”, (en su edición del 2 de septiembre de 2014). “Es muestra de desprecio no reconocer a Clara como víctima”, título el diario *El Tiempo.com* (el día 3 de septiembre de 2014). Y continuo diciendo: “negar a Clara Rojas como secuestrada es violar sus derechos como víctima y mujer”. Por su parte, el jefe negociador del gobierno en la Habana, exigió del grupo guerrillero “claridad sobre su sinceridad al acordar principios de reconocimiento y responsabilidad frente a las víctimas” (*El tiempo.com*, 2014). Al respecto, *Semana.com* publicó en sus páginas principales: “La indignante carta de las FARC contra las víctimas”, para criticar el comunicado de la guerrilla⁴².

Posteriormente, los negociadores del grupo guerrillero en la Habana, se pronunciaron sobre el polémico comunicado y aclararon que “la delegación de paz de las FARC, ni nuestra organización como tal han emitido valoración ni descalificación alguna sobre las señoras Clara Rojas e Ingrid Betancourt”. “Es exagerado y malintencionado derivar de esta situación particular que las FARC, como organización, muestra incompatibilidades con el acuerdo que hicimos de reconocer a las víctimas y asumir las responsabilidades consecuentes”, continuó diciendo el comunicado. (*El tiempo.com*, 5 de septiembre de 2014). A pesar de la rectificación de las FARC, este hecho fue calificado por la prensa como “una infamia” y una afrenta a las víctimas. “Usar la vida privada de los secuestrados como arma política es demasiado vil”, señaló Ruiz (en su columna de opinión en *Semana.com*, del 7 de septiembre de 2014). Además, el hecho de que el comunicado “haya sido publicado en el sitio web oficial de las FARC” evidencia que “cuenta con el aval de los jefes” de la organización (Ruiz, 2014).

⁴² En este mismo artículo el diario publico algunas partes de las declaraciones de Clara Rojas sobre este suceso: “A las FARC ya las perdoné y me sorprenden sus declaraciones (...) Lo que siento es una desazón porque pensé que en el tema del secuestro habíamos pasado la página quizá porque yo he hecho este esfuerzo incluso he efectuado el ejercicio del perdón y me sorprenden totalmente las FARC porque he tenido una actitud generosa” (*Semana.com*, 03-09-2014).

Este acontecimiento evidenció que la pretensión de establecer jerarquías entre las víctimas no sólo provenía de los partidos políticos de derecha, sino también de las propias FARC, quienes en diferentes momentos del proceso de paz, habían mostrado una disposición para reconocerlas, pero que con posiciones como la anteriormente descrita, ponían en entredicho su voluntad real para asumir la responsabilidad frente a sus acciones de guerra, que han afectado y vulnerado a sectores de la sociedad colombiana.

La pretensión de negar, desconocer o invisibilizar públicamente la condición de víctima de quienes, en el contexto de la guerra han sufrido toda suerte de violencias, han sido vulnerados y sometidos a tratos indignantes, representa, en concordancia con Honneth (2011: 178) una variante de menosprecio moral, pero también muestra la radicalización de los combatientes y la degradación a la que se ha llegado en la guerra.

Sin embargo, no todo es ímprobo, a esta narrativa de la guerra y a la instrumentalización del sufrimiento de las víctimas, se opusieron diversos sectores sociales, políticos y organizaciones, nacionales e internacionales, de derechos humanos (incluyendo el actual gobierno⁴³), los cuales han destacado la importancia trascendental que tiene para el país, para la reconciliación y la construcción de la paz, la presencia de las víctimas en la mesa de negociaciones.

“Este es un día histórico para la solución del conflicto”, así lo expreso Humberto De la Calle (jefe de la delegación de negociadores del Gobierno en La Habana), luego de que 12 representantes de las víctimas del conflicto armado “salieran en horas de la mañana hacia La Habana, para encontrarse por primera vez en una mesa de negociación con las FARC” (*Semana.com*, 15 de agosto de 2014). “La voz la tienen las víctimas” título *El Espectador* (el 16 de agosto

⁴³ al que a pesar de los mensajes contradictorios que ha dado frente al proceso de paz y de la ineficiencia que ha mostrado para materializar el proceso de reparación de las víctimas), hay que reconocerle que con la promulgación de la Ley de víctimas y Restitución de Tierras, en el año 2011, reconoció la existencia de un conflicto armado, la existencia de las víctimas, y de paso, le devolvió el estatus político a las FARC, elementos sin los cuales no se hubiera podido avanzar en los diálogos de paz con esa guerrilla.

de 2014). “La primera delegación de 12 víctimas llegó a La Habana para reunirse con los negociadores del Gobierno y las FARC” continuo diciendo el diario. “A cumplir con la ilusión de las víctimas” fue otro de los titulares de este diario. “Las víctimas tienen la palabra”. El primer encuentro entre víctimas y los negociadores del Gobierno y las FARC “inició en un ambiente muy respetuoso” manifestaron algunos de los participantes en la mesa de diálogos de la Habana, consultados por *Semana.com* (el 16 de agosto de 2014). “Las víctimas tienen esperanza de alcanzar la paz”, tituló el diario *El Tiempo.com*, el mismo día. Continuo este diario citando las palabras de *Constanza Turbay*⁴⁴ (víctima de las FARC que hizo parte de la primera delegación de víctimas que viajó a la Habana): “A través de este dialogo podemos buscar caminos de reconciliación (...) este ha sido el más importante de toda mi vida. Iván Márquez⁴⁵ me pidió perdón (...) no fue un perdón mecánico, fue de corazón” (*El tiempo.com*, 16 de agosto de 2014).

Frente a las críticas hechas, no solo por los sectores de oposición, sino también por algunas organizaciones de víctimas de las FARC, sobre el proceso de selección de las delegaciones de víctimas participantes en los diálogos de paz de la Habana, Hochschild, F. (citado por *Semana.com* 2014), Coordinador Residente y Humanitario del Sistema de Naciones Unidas en Colombia, señaló que las listas de las personas seleccionadas para asistir a la Habana se habían elaborado con el mayor cuidado y el rigor posible⁴⁶. El propósito de estas

⁴⁴ La familia de *Constanza Turbay*: su madre, Inés; su hermano, Diego, fueron asesinados por la Columna “Teófilo Forero” de las FARC el 29 de diciembre del año 2000. Cinco años antes, el 16 de junio de 1997, su hermano Rodrigo fue secuestrado por la guerrilla y 2 años después, murió en cautiverio (*Eltiempo.com*, 16, 08, 2014).

⁴⁵ Es uno de los comandantes de las FARC y miembro negociador de la delegación de la guerrilla en la Habana.

⁴⁶ Las delegaciones de víctimas que viajaron a la Habana buscaban “reflejar los complejos elementos de la realidad de la victimización en estos años de guerra”. Los criterios de selección utilizados por la ONU, la Universidad Nacional y la Conferencia Episcopal fueron los siguientes: 1) que fueran víctimas de las dos partes (las FARC, de las fuerzas del Estado y de los paramilitares que actuaron muchas veces en connivencia con los militares). 2) Todos los crímenes, es decir, que las personas elegidas deben representar en la mejor forma posible la dinámica y las formas de victimización asociadas al conflicto armado”. 3) La diversidad, es decir, las comisiones deben reflejar “diversidad regional (ocho departamentos y Bogotá). Hay siete mujeres y cinco hombres. Hay afro” e indígenas wayúu. Hay familiares de políticos notables y gente pobre. Hay casos emblemáticos, como la masacre de Bojayá, perpetrada por los paramilitares y el caso de la Unión Patriótica (partido político de izquierda que fue

comisiones, en palabras del representante de la ONU, es “que estas delegaciones representaran no solo las víctimas según diferentes victimarios”, sino también, a las diferentes regiones del país, etnias, estratos, el género y diferentes visiones políticas. “Esta composición quiere reflejar las distintas y complejas victimizaciones de más de 50 años de conflicto”, también se ha buscado que estos individuos “puedan contribuir a una discusión constructiva en la Mesa de Conversaciones, ayudando a que se llegue a acuerdos que beneficien a todas las víctimas del país” (*Semana.com*, 09 de septiembre de 2014).

La posición defendida por las dos partes negociadoras frente al tema del reconocimiento de las víctimas, fue sintetizada magistralmente por Hochschild (en una entrevista publicada por *Semana.com* el día 19 de agosto de 2014) con la frase “Todos han hecho cosas horribles”. De esta forma, podría decirse que los criterios definidos por la ONU, la Universidad Nacional y la Conferencia Episcopal, para la selección de las delegaciones de víctimas, se sustentan en un presupuesto que parece consistente y razonable: “si hay dos partes negociando poner fin a un conflicto armado, y se han puesto de acuerdo en que las víctimas están en el centro del proceso, lo lógico, lo justo y lo equilibrado” es que sean reconocidas públicamente las víctimas que ambas partes han causado. “Las de las FARC y las del Estado, sus agentes y sus aliados” (Sierra, 2014, *Semana.com*).

Frente a las grandes discrepancias y las críticas de los sectores del poder que se oponen al proceso de paz, y ante la pretensión por clasificar a las víctimas con base en un único criterio, (*según quien haya sido su victimario*), sin tener en cuenta consideraciones más amplias, Hochschild ha señalado algunos

exterminado por el paramilitarismo en connivencia con agentes del Estado). “Y víctimas individuales y anónimas”. 4) Combatientes víctimas, la primera delegación “Incluye a la mamá de un policía asesinado por las FARC en Toribío Cauca y al papá de un miliciano de esa guerrilla (quien además es suboficial del Ejército) cuyo hijo fue torturado y asesinado por agentes estatales”. 5) El aporte de las víctimas. “Las víctimas, además de expresar su dolor y sus reclamos individuales, también puedan hacer consideraciones y planteamientos más generales acerca de las exigencias de las víctimas y el proceso de paz” (Sierra, 15-08 de 2014).

elementos, que retomaré en el siguiente apartado, para plantear una reflexión ética frente a este tema y que cito a continuación:

“No estoy de acuerdo con la tendencia de ver a las víctimas exclusivamente a través de un lente que mira quién fue el victimario y que enfatiza números y porcentajes. Eso es entendible en el contexto de una negociación donde cada parte quiere resaltar la mayor culpabilidad del otro. Pero es problemático porque desconoce la complejidad del mundo de víctimas. Puede que a algunos no les guste escucharlo, pero muchas víctimas que no ven gran diferencia entre la fuerza pública, la guerrilla y otros grupos armados. Además, esta visión desconoce a las víctimas como individuos que merecen respeto y reconocimiento. No son números para ganar o perder puntos en un balance de responsabilidad (...) Hay responsabilidades enormes de todas las partes y tratar de minimizar eso diciendo 'tú hiciste 10 y yo hice 6' es macabro” (Hochschild, F., citado por *Reconciliación Colombia.com*, 2014).

1.6. La instrumentalización de las víctimas y la fuerza moral y política del reconocimiento

La pretensión de establecer categorías y jerarquías entre las víctimas sugiere implícitamente, que es legítimo otorgar un valor diferencial para las vidas, lo que refuerza patrones de exclusión social, de indiferencia y puede, incluso, llegar a justificar ciertas formas de violencia. En concordancia con Butler (2010), considero que esa suerte de instrumentalización de la condición y del sufrimiento de las víctimas que se ejerce con fines políticos, en contextos de guerra y de violencia, intenta establecer una manera diferencial de considerar las vidas, al distinguir, por una parte, las que “son merecedoras de defenderse, valorarse y ser lloradas cuando se pierden” y, por otro lado, las vidas que no son consideradas del todo como vidas, “no del todo valiosas, reconocibles o dignas de duelo” público (Butler, 201: 70). Esta instrumentalización o clasificación de las vidas (que se configura como una forma más de violencia) en el contexto colombiano, y que ha afectado históricamente a ciertas poblaciones vulnerables, especialmente a los pueblos indígenas, los afrocolombianos, algunas comunidades de campesinos, tiene unas consecuencias negativas en términos políticos, porque son precisamente estos grupos los que más han sufrido los rigores de la guerra en el país, ya que el

conflicto armado ha tenido lugar principalmente en sus territorios⁴⁷. No sólo han sido victimizados por los diferentes actores armados, sino que han padecido una condición de precaridad políticamente inducida por el propio Estado.

Aunque la guerra ha golpeado especialmente a los grupos humanos antes mencionados, los sectores del poder que defienden la vía armada como la única salida posible para alcanzar la paz, la seguridad y la justicia social, han tratado de establecer y otorgar, de manera tácita, un estatus a estas víctimas con el cual, en buena medida, se pretende justificar su condición y su sufrimiento. Un caso concreto que permite comprender el proceso de instrumentalización en el contexto colombiano, es el uso político que el gobierno y algunas organizaciones de la sociedad civil dieron, a través de los medios de comunicación, a las imágenes y narrativas de dolor de los políticos, policías y militares secuestrados por las FARC⁴⁸, algunos de ellos retenidos en las selvas del país por más de 12 años en condiciones de vulneración y de sometimiento. Este proceso fue acompañado de una estrategia de *propaganda política* que exaltaba el papel heroico de las fuerzas militares en su lucha contra el terrorismo. No estoy sugiriendo que el secuestro deba ser aceptado o reconocido como una estrategia de guerra, por el contrario, es un acto que produce indignación, dolor y merece una condena moral y política. Lo que quiero resaltar aquí, es la diferencia entre esas racionalidades desplegadas desde instancias del poder, que consiguieron gestionar el sufrimiento de las víctimas de secuestro de las FARC, con el fin de que fuera registrado y reconocido ampliamente, produciendo la solidaridad y el duelo nacional, en

⁴⁷ De acuerdo con el GMH (2013), aunque el conflicto armado ha causado daños socioculturales que han impactado a todas las comunidades, especialmente las rurales, “las pérdidas y transformaciones experimentadas por las comunidades afrocolombianas y los pueblos indígenas tienen una dimensión y complejidad particular”. Para profundizar en este tema ver informe “Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad” (2013: 278), del GMH.

⁴⁸ En este caso, me refiero concretamente al secuestro de la excandidata presidencial Ingrid Betancourt (secuestrada desde el 23 de enero de 2002 y liberada 2 de julio de 2008), y de políticos como Luis Eladio Pérez (siete años de secuestro), Allan Jara (secuestrado desde el 15 de julio de 2001 y liberado el 3 de febrero de 2009), entre otros, y algunos militares soldados, oficiales y suboficiales (entre los que se destaca el general de la policía Luis Mendieta, quien estuvo más de 10 años secuestrado por las FARC) que fueron denominados como “los canjeables” en un posible acuerdo humanitario entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC, razón por la cual adquirieron una visibilidad y un valor estratégico tanto para el gobierno como para la guerrilla.

contraste con el proceso de exclusión, invisibilización, estigmatización y, en muchos casos, de condena pública que se ha ejercido, por parte de algunos sectores del poder, frente a la tragedia de esas otras víctimas (Palacio, 2013: 468, 469).

En relación con este último caso, se destaca la estigmatización y en algunos casos, la criminalización que se ha ejercido hacia minorías étnicas: indígenas, comunidades afro y algunos grupos campesinos, víctimas de la guerra, en función de sus reivindicaciones políticas, condición social, económica y cultural. Este proceso de estigmatización ha llevado a que algunos sectores de la sociedad tienda a culpabilizarlos “de su propio sufrimiento y a responsabilizarlos de las penosas situaciones de las que han sido víctimas”. La estigmatización en buena medida, busca vincular a estas personas con los grupos insurgentes, acusándolos de colaboradores o auxiliadores, para deslegitimar sus reivindicaciones ante el Estado por derechos. Por otro lado, estas poblaciones son presentadas como una amenaza o como un problema, asociándolas con la delincuencia o degradación social (MSF, 2010, 2013: 18). Este tipo de discursos y representaciones favorecen la desprotección de las víctimas y su revictimización.

La teoría del reconocimiento⁴⁹ de Axel Honneth (1992) nos brinda un marco interpretativo para abordar las formas de victimización y las narrativas del sufrimiento (Dunker, 2015: 219, 220) en el marco del conflicto armado. En particular, su perspectiva de la gramática moral de los conflictos sociales da lugar a una reflexión acerca de la importancia moral y política que el reconocimiento social de las víctimas tiene en los actuales diálogos de paz y en general, en el contexto colombiano.

⁴⁹ No pretendo en este capítulo exponer la teoría del reconocimiento de Honneth, pues esto excedería los propósitos de este estudio. Sólo pretendo retomar algunos de los aspectos que considero más importantes para pensar la importancia moral y política que el reconocimiento de las víctimas tiene en el contexto colombiano. Sin embargo en el cuarto capítulo dedicado al marco teórico, desarrollo a profundidad las ideas y los planteamientos de Honneth acerca de este tema.

En el esquema propuesto por Honneth, se debe ir tras los significados sociales que tienen las experiencias morales que hacen los sujetos ante la falta del reconocimiento social y ante la privación de derechos, experiencias que van acompañadas por sentimientos morales como por ejemplo, la impotencia, indignación o el resentimiento por la desposesión de derechos (Naranjo, 2004: 147). Las luchas sociales de los sectores excluidos o marginados nos remiten, pues, a las experiencias morales que estos grupos hacen ante la privación del reconocimiento social o la vulneración de sus derechos. Son “los sentimientos de desprecio social” derivados de la experiencia de la violación de ideas de justicia intuitivamente dadas⁵⁰, por parte de la sociedad, los que motivan las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento, la resistencia política y la lucha por la reparación moral (Honneth, 2009: 262).

El acto del reconocimiento envuelve, para Honneth, “una motivación de nivel superior” que implica orientar nuestra actuación hacia la autoridad moral del otro. Cuando reconozco a otro, en el sentido de concederle una autoridad moral sobre mí, estoy motivado al mismo tiempo a tratarlo en el futuro de acuerdo con su valor (Honneth, 2011: 176-180). De esta forma, la posibilidad de volvernos éticamente receptivos ante el sufrimiento de las víctimas, y la capacidad de dar una respuesta ante la situación de “precariedad” a la que muchas de las víctimas han sido empujadas, está vinculada, en gran medida, al reconocimiento social.

1.7. Conclusión

Si bien las víctimas fueron reconocidas en la legislación colombiana desde el año 2011, este hecho jurídico no se ha traducido en estos años en un reconocimiento social pleno, que permita sobrepasar la mera contemplación pasiva del sufrimiento de estas personas y que la sociedad asuma la condena moral y política que merecen los hechos que han vulnerado a una parte importante de la sociedad. Esto no ha sido posible, entre otras razones, debido a que el reconocimiento de las víctimas sigue siendo en Colombia objeto de

⁵⁰ Dichas ideas de justicia tienen como núcleo normativo las expectativas asociadas a la dignidad, el honor o la propia integridad (Honneth, 2009: 262).

disputa política, y a la pretensión de algunos sectores del poder por enmarcar el conflicto armado en términos de una guerra contra el terrorismo, logrando de esta forma, no sólo que se desconozcan las responsabilidades que tiene el Estado (y sus fuerzas), sino también que se mantengan las causas estructurales que han dado origen al conflicto armado y que han posibilitado su persistencia en el tiempo, esto es, la desigualdad en la tenencia de la tierra y la ausencia de una solución al problema agrario, el fracaso del Estado en la prevención y resolución de los conflictos sociales y la ausencia de inversión y de políticas públicas para el campo, entre otras (De Zubiría, 2015: 4).

Es claro que hay una responsabilidad directa frente a las víctimas, que recae principalmente sobre el Estado y los distintos actores armados (los legales y los ilegales), pues todos han cometido crímenes de guerra y graves violaciones a los derechos humanos, a través de sus repertorios de violencia. También hay responsabilidades atribuibles a ciertos grupos o sectores políticos y económicos que han promovido la guerra para mantenerse en el poder. Finalmente, hay una responsabilidad de carácter ético y político que recae sobre la sociedad. Mientras una parte de ella ha sido víctima directa (las comunidades de campesinos, los pueblos indígenas, los afrodescendientes, los militantes de izquierda, sindicalistas, entre otros grupos), otros sectores de la sociedad han contribuido, en cierta forma, a la prolongación del conflicto gracias a su consentimiento, apoyo político y a su indolencia frente a la tragedia de las víctimas (GMH, 2013: 16).

El borramiento de la representación pública de los nombres, las imágenes, y las narrativas de algunas vidas (de algunas víctimas), es producto de unos “marcos políticamente saturados” que operan en contextos de guerra para hacer una distribución diferencial del dolor a partir de la cual se decide cuáles vidas son valiosas y cuáles no, y qué sujetos son reconocidos plenamente como sujetos; lo cual produce y mantiene ciertas formas excluyentes que permiten definir quién es normativamente humano. En este sentido, “hay sujetos que llegan a ser completamente reconocibles como sujetos y hay vidas que no son del todo o nunca lo son reconocidas como vidas” (Butler, 2010: 13-17). De este modo, es importante señalar que en el marco del conflicto armado

colombiano, el reconocimiento social de las víctimas es una cuestión políticamente relevante, pues de esta configuración, establecida por instancias de poder depende, en buena medida, la posibilidad de que los ciudadanos desarrollen disposiciones afectivas fundamentales para la esfera política, como la indignación, la culpa, la compasión, la indiferencia o la indolencia (Butler, 2010: 64-65), que son elementos claves, en tanto pueden motivar en el sujeto la disposición a asumir compromisos con los otros, que en principio le resultan lejanos afectiva y socialmente.

A pesar de reconocimiento jurídico de las víctimas dentro de la legislación colombiana y de que en el proceso de paz, la reparación ha sido puesta en el centro de los acuerdos, las fuerzas que se disputan el poder político en el país han pretendido generar categorías de víctimas y jerarquías entre ellas. Esto implica una negación de reconocimiento y configura formas de desprecio; desposesión de derechos y exclusión, indignidad e injuria (Honneth, 1992: 211), pero también implica la negación de su plena humanidad. El reconocimiento de las víctimas es, pues, un elemento fundamental para que se definan las responsabilidades políticas y jurídicas, así como para construir en la sociedad un sentido de responsabilidad frente a quienes han sufrido la guerra, y para que la reconstrucción social y la reconciliación que se propone tras un proceso de paz, sea posible.

La pretensión de otorgar de manera tácita un estatus a las víctimas, con base en criterios como: quién fue su victimario, su filiación política, su condición social y económica, entre otros, implica atribuir un valor diferencial para las vidas de quienes han sufrido la violencia de la guerra, que es claramente discriminatorio, y refuerza la idea de que existen víctimas de primera y de segunda categoría. Una clasificación de las vidas y de las víctimas de este tipo, obedece a un cálculo político con el que se pretende obtener una “ascendencia moral” sobre el adversario, para atribuirle mayor responsabilidad sobre la guerra y la tragedia humanitaria de las víctimas. Esto es no solo moralmente condenable, sino políticamente perverso, pues con esta categorización se instrumentaliza la condición y el sufrimiento de quienes han sido vulnerados en la guerra, y al hacerlo, se los revictimiza.

2. Segundo capítulo: objeto, objetivos y sujetos de la investigación

En los conflictos armados o en las guerras contemporáneas, la pregunta por la responsabilidad y por las obligaciones morales que tenemos con quienes han sufrido la injusticia y el horror de la violencia; las víctimas, los desplazados internos, los refugiados, las comunidades vulnerables, los excluidos, entre otros, se ha constituido como una fuente de interés y de trabajo para los investigadores sociales, así como objeto de múltiples apreciaciones por todo lo que ello implica, desde el menosprecio, el abandono, la exclusión, el sufrimiento y la muerte. De este modo, la moral se ha posicionado como un campo fecundo para la investigación en ciencias sociales. En dicho campo, la subjetividad y la experiencia moral son objetos de estudio que se sitúan en un lugar privilegiado. En ellas se configura nuestro sentido de responsabilidad, las obligaciones morales que se reconocen con los demás, así como nuestra capacidad de responder ante el sufrimiento humano.

Siguiendo el camino de la narrativa y de la experiencia vivida, el problema planteado en este estudio propone avanzar en la comprensión de los sentidos de responsabilidad y los compromisos asumidos por unos sujetos pertenecientes al sector público y a las organizaciones no gubernamentales (ONG), quienes tienen una importante trayectoria en el trabajo social con las comunidades y en la atención y acompañamiento a las víctimas del conflicto, además, han enfrentado de manera directa diferentes formas de violencia; amenazas, intimidaciones, persecución política, por parte de los diferentes actores armados que participan de la guerra en el país. Esta particularidad hace que algunos de ellos se reconozcan y se narren, en algunos momentos de su trayectoria, como víctimas.

La importancia de esta indagación radica no sólo en la comprensión que puede aportar sobre los procesos de subjetividad moral y el lugar que la experiencia vivida ocupa en la configuración de la responsabilidad y los compromisos que se asumen con aquellos que sufren, sino también en las implicaciones educativas que se pueden derivar de dicho conocimiento, para pensar la ética y

la educación desde la responsabilidad frente a quienes han padecido los rigores de la guerra. Indagar por las experiencias, por los marcos de referencia y las vinculaciones sociales y afectivas que le dan sentido a la responsabilidad hacia los otros, sitúa la indagación en una búsqueda de los propósitos, las intencionalidades, las motivaciones y los compromisos éticos y políticos que inspiran o que mueven a unos sujetos a trabajar en función de la reparación, la defensa y la reivindicación de los derechos de las víctimas en el marco de la guerra.

La investigación acerca de la construcción de la responsabilidad frente a las víctimas muestra diferentes tendencias y formas de abordaje. De acuerdo con los documentos que he revisado en este estudio, he podido establecer que la investigación sobre esta cuestión responde a dos tipos de finalidades: investigaciones de carácter teórico e investigaciones de carácter empírico. En este sentido, son tres líneas de trabajo (o grupos de estudios) las que, bajo aspectos relativamente distintos, me han permitido avanzar en la comprensión de dicho objeto de estudio⁵¹. El primer grupo de trabajos ubica el problema de la responsabilidad frente a las víctimas en el marco de la filosofía moral o de la ética. Se trata de una serie de investigaciones y reflexiones teóricas que enfatizan entre otras, en el significado ético, político y pedagógico que tiene la *experiencia del horror* ante los acontecimientos de la guerra y la experiencia del sufrimiento de las víctimas. En varios de estos trabajos, sigue siendo Auschwitz el acontecimiento emblemático para la reflexión ética (Mardones, Reyes Mate y otros 2003; Bárcena 2001, 2004; Mèlich 2010; Ortega y Romero 2013; Bárcena y Mèlich, 2014; entre otros). El énfasis ha sido puesto por estos autores en categorías como memoria, justicia, responsabilidad, vulnerabilidad, experiencia, compasión, testimonio, entre otras.

⁵¹ En este capítulo no pretendo estudiar el marco conceptual teórico de la investigación, pues este componente será desarrollado en la segunda parte, a través de los capítulos cuarto y quinto. Lo que me propongo aquí es reflexionar alrededor de los tipos de lecturas que me permitieron definir las preguntas de investigación y las direcciones de la investigación, cuestiones que explicaré más adelante.

Reyes Mate (2003), ha señalado la necesidad de referirse a la víctima, en sentido moral, desde la reivindicación de sus derechos negados en el pasado. De este modo, propone una “justicia anamnética”. Un rasgo que define esta perspectiva tiene que ver con la comprensión de la justicia como respuesta a la experiencia de injusticia. Rabinovich (2003), explora el sentido de responsabilidad moral desde el punto de vista de la heteronomía moral. Apoyada en la ética de Levinas, propone pensar la responsabilidad a través de la fragilidad y la vulnerabilidad que caracterizan al que ha sido puesto en el lugar de víctima.

Bárcena y Mèlich (2003), se preguntan por el significado que implica educar la sensibilidad moral frente al sufrimiento y la experiencia de las víctimas. En el trabajo “La Mirada excéntrica. Una educación desde la mirada de la víctima”, los autores proponen una educación y una ética basada, no en una idea de *bien* sino más bien, en “la experiencia histórica del mal” (2003: 211). Desde esta perspectiva, la educación ética debe poner en el centro del proceso formativo la propia experiencia de quienes han padecido el horror, el sufrimiento y la injusticia de la violencia. En un sentido similar, Mèlich (2010), ha planteado que la ética tiene que ver con “la respuesta a la demanda del otro en una situación de radical excepcionalidad”. El vivir de un modo ético no tiene que ver, pues, con el cumplimiento de la ley moral (también la ley jurídica y política), ni con el cumplimiento del deber, en términos kantianos, sino que tiene que ver, fundamentalmente, con la capacidad de “estar pendiente del sufrimiento del otro” (Mèlich 2010: 93). En esta misma línea, Ortega y Romero (2013), inspirados en la filosofía de Levinas, han planteado que la ética y la educación deben contribuir a que el sujeto se haga responsable, esto es, “capaz de responder no sólo al otro, sino del otro”. Los acontecimientos de la guerra y la violencia que los sujetos concretos han padecido “exigen a la ética descender al nivel de lo individual, a la experiencia del sufrimiento”, se trata, pues, “de empezar a pensar la ética con el individuo concreto, junto a él, desde y en sus experiencias cotidianas, desde la realidad de su existencia” (Ortega y Romero, 2013: 71).

Finalmente, los estudios de Judith Butler (2006, 2010), enfatizan en la *precariedad de la vida humana* como fundamento de la responsabilidad frente a las víctimas. Inspirada también en la ética de Emanuel Levinas, la autora explora las fuentes de sentido subjetivas de nuestra capacidad dar respuesta al sufrimiento de los demás. Analiza también la forma como se nos presenta el sufrimiento y la manera como ésta *representación* afecta nuestra sensibilidad moral y la capacidad de responder afectivamente ante este. Para Butler, la responsabilidad, en contextos marcados por la guerra y la violencia, frente quienes sufren, debe pensarse a partir de una reflexión crítica sobre esas normas excluyentes, es decir, sobre esos “marcos de reconocibilidad” que hacen que se guarde luto por unas vidas (por ciertas víctimas) y que por el contrario, se pueda reaccionar de manera indolente frente a la pérdida y la precariedad de otras vidas (Butler, 2010:61).

Un segundo grupo de estudios provenientes del campo de la investigación social y de la educación, enfatizan en la relación entre el juicio moral y las justificaciones morales en relación a situaciones de la vida cotidiana en contextos marcados por la violencia y la exclusión social (Dickson-Gómez, 1999; Theimer, Killer, y Stangor, 2001). En esta línea, otros autores han profundizado en el vínculo entre “la moral y la responsabilidad social desde una perspectiva del cuidado”. Estos trabajos señalan la necesidad de ver “el cuidado más desde el ámbito social” que desde la esfera individual, llegando a configurar “una perspectiva moral y política del cuidado” (Engster, 2005, Citado por Echavarría, 2006: 22).

En el contexto colombiano, se destacan las investigaciones desarrolladas por Quintero (2006), Echavarría (2006), Quintero y Vasco (2007), Echavarría y Nieto (2010). En la investigación “Justificaciones de jóvenes universitarios y jóvenes desplazados acerca de la concepción de justicia” (2006), Quintero encontró que el mayor número de justificaciones acerca de la justicia, en los dos grupos con los que había trabajado, estaban relacionadas con la toma de decisiones en situaciones de la vida cotidiana y con el conflicto armado, especialmente, en temas relacionados con el desplazamiento, la violación de los derechos y el desconocimiento de la dignidad humana expresada en la

vulneración del derecho a la vida. En las justificaciones de los jóvenes prevalecieron razonamientos morales y políticos relacionados con la responsabilidad por el daño moral causado por la violencia.

Echavarría (2006), en el estudio “Análisis comparativo de las justificaciones morales de niños y niñas provenientes de contextos violentos y no violentos de una ciudad de la zona andina de Colombia”, encontró que estos grupos de niños manifestaron preocupaciones morales por evitar el sufrimiento de los otros, por establecer relaciones de amistad, de cooperación y solidaridad, y por la preservación de la vida de los más pobres y necesitados. Estos niños manifestaron también preocupación por la auto-regulación, por la necesidad de asumir las propias responsabilidades, así como expresiones de remordimiento, arrepentimiento y el reconocimiento de que se tienen deberes. Finalmente, Echavarría y Nieto (2010), encontraron que los sentidos y propósitos de tipo moral que motivaron las prácticas políticas y ciudadanas de una líder comunitaria (de una zona afectada por la guerra en Colombia), se relacionaban con un sentido de lo público y del bien común, con un sentido de lo justo y lo digno para todos, así como con un sentido de protección y de sacrificio personal por el beneficio de la comunidad” (Echavarría y Nieto: 2010: 133-137).

Si bien este grupo de investigaciones ilustra algunos aspectos relacionados con la acción moral y los sentimientos morales, considero que los aspectos relacionados con la experiencia (y con los distintos significados que esta comporta⁵²), así como las variables afectivas y los vínculos que influyen en nuestras elecciones y acciones, no quedan suficientemente explorados. Esto en parte se debe a que en dichos trabajos el mayor énfasis es puesto en el juicio, la justificación y en el razonamiento moral. De este modo, en el presente estudio, he asumido que tanto las experiencias como los acontecimientos determinantes en la vida de un sujeto pueden hacer que éste modifique o reafirme sus elecciones y compromisos, se interroge y se abra a nuevas

⁵² Tales significados son relativos, según Bertaux (2010: 92) a diferentes niveles u órdenes de realidad: a) una realidad histórico-empírica de la historia realmente vivida que corresponde al recorrido biográfico, b) una realidad psíquica y semántica, constituida por aquello que el sujeto sabe y piensa, retrospectivamente, de su propio recorrido biográfico, c) una realidad discursiva de la narrativa en sí misma, producida, tal cual, en la relación dialógica de la entrevista.

búsquedas, encuentre renovadas respuestas sobre el mundo, e incluso, pueden llevarlo a renunciar a ciertos propósitos o proyectos y, por tanto, a reorientar su plan de vida (Zegers, 2013: 65, Bárcena, 2002: 504; Mèlich, 2010: 135, entre otros). Por esta razón, en este estudio se ha entendido la investigación narrativa como un espacio privilegiado para comprender, a través de las historias de vida, no sólo la relación entre las justificaciones morales, nuestras propias conductas y los compromisos que asumimos con los demás, sino el papel de la experiencia vivida, las variables afectivas, las vinculaciones personales, las motivaciones morales y los marcos de referencia que le dan sentido a la responsabilidad y a las obligaciones que reconocemos con los otros que sufren.

Finalmente, teniendo en cuenta el lugar central que en esta investigación tiene la categoría de víctima (dos de los tres sujetos que participaron en ella se reconocen y se narran como víctimas), se ha hecho necesario abordar una tercera línea de trabajo desde donde se analiza la *condición y las experiencias de sufrimiento de las víctimas*, desde un enfoque antropológico. Se trata de una serie de investigaciones que aportan evidencias y herramientas teóricas que ayudan a comprender el modo como se ha construido socialmente la categoría de víctima en el contexto colombiano. En esta área del conocimiento se destaca el campo de problematización abierto por Veena Das (2008, 1995). Para esta autora, la pregunta por la experiencia y el sentido individual y colectivo de la violencia y del sufrimiento, en contextos sociales marcados por la guerra, la violencia y el trauma, no se resuelve sino a través de una comprensión compleja del contexto local y de *la vida cotidiana*. De acuerdo con Das, es a través del registro de lo cotidiano como puede reconstruirse una vida. “Los acontecimientos de lo cotidiano” constituyen, pues, el escenario social donde las víctimas de la violencia pueden llevar a cabo sus procesos de duelo, a través de la re-construcción de sus propios hogares y de los lazos comunitarios. Los estudios de Das articulan tres núcleos conceptuales importantes que han contribuido a reflexionar en torno al sufrimiento social en el contexto colombiano: 1) el acontecimiento y la cotidianidad como unidades esenciales para aproximarnos al sufrimiento social; 2) el testimonio y el

conocimiento envenenado, y 3) el imperativo ético y las prácticas académicas (Ortega, 2008:18, 19).

En esta línea de trabajo, diferentes investigadores colombianos han retomado algunos elementos teóricos y metodológicos propuestos por Das para estudiar el fenómeno de la violencia, el sufrimiento social y para entender la condición de víctima.

Uribe (2006: 06), ha planteado que la condición de víctima en Colombia constituye una categoría compleja que está llena de contradicciones. Según Uribe, debido a que el conflicto colombiano ha pasado por “una serie de etapas, muchas de las cuales responden a dinámicas generadas en etapas anteriores”, se ha caído en una especie de “círculo vicioso” que ha favorecido que algunas personas que fueron victimizadas en una etapa del conflicto se conviertan posteriormente en victimarios. Esto hace que en Colombia sea posible encontrar personas con una “doble condición de víctima y victimario”. Blair (2008), ha señalado la complejidad y la importancia política que tiene el testimonio y las narrativas de las víctimas, producidas en contextos de guerra y de violencia, en los procesos de reparación y de atención a esta población.

Jimeno (2010) explica cómo en Colombia, a lo largo de los últimos años, se ha venido consolidado “un lenguaje de carácter emocional”, a través del cual las víctimas de la violencia narran experiencias personales de sufrimiento en la forma de testimonio personal. Este lenguaje tiene efectos o implicaciones políticas, pues al ser compartido públicamente posibilita la construcción de “comunidades emocionales”. Desde el punto de vista de una “ética del reconocimiento”, dicho lenguaje puede llevar a que el conjunto de la sociedad civil reaccione y asuma una postura de empatía y solidaridad frente aquellos que han experimentado la violencia. Este planteamiento nos sugiere que el reconocimiento social de las víctimas es un paso necesario y fundamental para romper las barreras emocionales que nos separan de los otros y avanzar en la construcción de un sentido de responsabilidad ética y política.

Después de delimitar el campo, emergieron muchas preguntas en torno a las nociones centrales de este estudio: la responsabilidad y la víctima: ¿Cómo influye la experiencia y los acontecimientos determinantes, en las elecciones vitales de los sujetos y en la construcción de su proyecto profesional? ¿Qué significados tiene el ser víctima en el contexto del conflicto armado colombiano? ¿Cómo podemos “aproximarnos” de manera ética, pero también de manera teórica a dicha condición? ¿Cuáles son los rasgos morales que configuran la posibilidad de dar respuesta al sufrimiento de los otros que han sido victimizados?

La investigación pretende, pues, comprender a partir de la reconstrucción de las historias de vida de dos mujeres y un hombre, sus sentidos de responsabilidad y los compromisos que han asumido con las víctimas, a lo largo de su trayectoria de trabajo con esta población y de su actuación en lo público. Por tanto, la pretensión de este estudio no es ilustrar el contenido social y cultural de la justificación moral, tampoco se busca la generalización de los datos obtenidos. El propósito central es comprender y dar significado a los compromisos de estos sujetos con las víctimas, a partir de la reconstrucción de sus proyectos de vida, de sus experiencias vitales, así como de los contextos socio-culturales específicos en los cuales se desenvuelven. Esta situación problemática y los marcos de interpretación de la misma me permiten plantear las siguientes preguntas de investigación:

¿Cuáles son, en las narrativas de vida de tres sujetos (dos mujeres y un hombre vinculados al sector público, a las ONG y a las organizaciones comunitarias), los sentidos de responsabilidad y los compromisos que reconocen con las víctimas del conflicto armado?

A partir de una mejor comprensión de la responsabilidad frente a las víctimas manifestada por estas tres personas ¿Qué implicaciones pedagógicas podríamos deducir para construir una educación ética en contextos de guerra y violencia?

Para desarrollar estas cuestiones se trazaron cuatro objetivos específicos:

2.1. Objetivos de la investigación

Objetivo general:

Comprender, a partir de las narrativas de vida de una líder comunitaria, una defensora de derechos humanos y un funcionario de un organismo del Estado, sus sentidos de responsabilidad y sus compromisos frente a las víctimas del conflicto armado, a lo largo de su trayectoria de trabajo con esta población, y explorar sus implicaciones para la educación ética.

Objetivos específicos:

1. Describir e interpretar la forma como estos sujetos comprenden y definen la responsabilidad frente a las víctimas del conflicto armado.
2. Identificar si los sentidos de responsabilidad y los compromisos asumidos por estos sujetos con las víctimas, incluyen aspectos relacionados con la moral, la ética y la política, de qué manera y en qué aspectos.
3. Describir e interpretar algunos rasgos de la experiencia moral y la significación que en ésta tiene la responsabilidad y los compromisos asumidos con las víctimas.
4. Identificar algunas implicaciones pedagógicas que se puedan derivar de la comprensión de las narrativas, experiencias y de los compromisos de estos tres sujetos, frente a las víctimas, para la formación ética.

2.2. Los protagonistas de la investigación

Las personas que participaron en esta investigación han trabajado con víctimas desde diferentes posiciones: Luisa en el sector público y en organizaciones no gubernamentales del área de los derechos humanos, Juan desde una Unidad de Víctimas creada por el gobierno y, por varios años, desde la iglesia católica; y Martha desde una organización comunitaria conformada por mujeres víctimas del conflicto y, durante varios años, como funcionaria de organizaciones no gubernamentales y de programas de cooperación para el desarrollo.

Quisiera llamar la atención sobre dos elementos importantes con respecto al contexto antes mencionado. Primero que las organizaciones de derechos humanos, de la mano de las agencias de cooperación internacional en Colombia, han tenido la capacidad de disputar con el gobierno nacional, la producción de categorías y la generación de datos en relación con la población de víctimas (Facundo, 2013: 21). Gracias a su labor, se ha podido visibilizar a nivel internacional, el estado de guerra y la crisis humanitaria que vive una parte importante de la población que ha sido victimizada en el marco del conflicto armado.

Lo segundo que quiero apuntar es que al contrario de las categorías un poco más rígidas o fijas que he utilizado en el apartado 1.3, (en donde me referí a la situación de los defensores de derechos humanos y los líderes sociales), las categorías o las narrativas que los sujetos de este estudio utilizan, en momentos diferenciados y cambiantes, para identificarse a sí mismos, son más flexibles. Lo que quiero decir con esto es que estos sujetos no se definen, necesariamente, todo el tiempo como defensores de derechos humanos o como líderes sociales y comunitarios, sino que dependiendo del contexto en que se produce su narrativa, ellos van a enunciarse desde lugares distintos y en cada momento; como líderes, como defensores de derechos, o como trabajadores sociales, pero también como víctimas, como ciudadanos, como personas vulnerables, etc.

Como expuse anteriormente, esta investigación fue desarrollada con dos mujeres y un hombre que provienen de diferentes regiones de Colombia: Bogotá, Chocó y Rosario⁵³. Las conversaciones o encuentros suceden en estos tres lugares. Sin embargo, los lugares a los que hacen referencia en sus relatos van más allá de estas regiones. En los casos de Juan y Martha, la mayoría de sus referencias, aluden a sus lugares de origen y de residencia, que son rurales, muy golpeadas por el conflicto armado, pero también por la pobreza y el abandono del Estado. En éstas, paradójicamente la presencia del Estado se ha dado a través de la vía militar, que es enorme. En el caso de Luisa, su historia transcurre en diferentes lugares de Colombia. Su militancia por varios años en la guerrilla del ELN, hizo que transitara por diferentes departamentos. Su narrativa da cuenta también de algunos de los acontecimientos de violencia que han tenido lugar en el marco del conflicto armado. Al final de su historia, su vida transcurre en el interior del país, en Bogotá, donde ha vivido los últimos 15 años dedicada al trabajo social y a los temas relacionados con los derechos humanos, desde las ONG y en los organismos del Estado.

De esta manera, los narradores de esta investigación tienen en común una amplia trayectoria en el trabajo con víctimas de la guerra y la violencia, así como en los temas relacionados con la defensa de los derechos humanos. Por otro lado, dos de ellos se narran y se reconocen (en diferente medida) como víctimas de algunos de los actores armados que han ejercido su poder en las diferentes regiones de donde ellos son oriundos. Sin embargo, Sus historias de vida, experiencias, trayectorias y las condiciones en que han vivido, presentan diferencias sustanciales que hace que no sea oportuno agruparlas en categorías. De esta manera, en la tercera parte de este estudio, trataré de presentar esas diferencias y características particulares, así como los significados que éstas tienen en la vida cotidiana y en la construcción de sus compromisos morales y políticos con las víctimas y con las comunidades con las que han trabajado.

⁵³ En la tercera parte de este estudio hago algunas consideraciones sobre mi elección ética y metodológica de cambiar algunos nombres y datos de las historias de vida de los narradores para proteger sus identidades y así no poner en riesgo su integridad y seguridad personal.

De otro lado, el propósito de seleccionar personas con un trabajo y una trayectoria formal en las organizaciones no gubernamentales se basó, en concordancia con Luna (2006: 24), en la suposición de que personas con este perfil podrían tener una experiencia y una sensibilidad frente a la situación de vulnerabilidad en que se encuentra buena parte de las víctimas que ha producido la guerra y la violencia, así como un sentido de compromiso más intenso con esta población, (siendo este último aspecto, uno de los objetos a indagar en el presente estudio). Se ha entendido pues, que estos actores sociales son sujetos portadores de unas narrativas que pueden dar cuenta, ampliamente, de lo que significa asumir responsabilidades y compromisos con personas y comunidades que han sido victimizadas.

Las personas invitadas a participar en la investigación fueron, inicialmente cuatro; dos mujeres y dos hombres. Uno de los hombres no pudo participar en todas las etapas del proceso de entrevista por cuenta de sus ocupaciones profesionales, y por tanto fue excluido del proceso.

La primera persona que entrevisté durante el trabajo de campo: Luisa, ha trabajado por varios años en diferentes organismos que el gobierno colombiano ha constituido, en los últimos años, para operativizar el proceso de atención y reparación a las víctimas del conflicto armado. También ha hecho parte de diferentes organizaciones no gubernamentales, que trabajan en temas relacionados con la defensa de los derechos de las víctimas. Militó por varios años, en la década de los 80, en los movimientos sociales y, posteriormente, ingresó a la guerrilla del ELN (a la que estuvo vinculada un poco más de una década), debido a que fue víctima de persecución y de tortura por miembros de la fuerza pública.

La segunda persona que entrevisté fue Martha, quien es una líder social afro-descendiente que tiene una amplia trayectoria, de más de 20 años, en el área de la cooperación para el desarrollo y en el trabajo comunitario. Ha pasado por diferentes proyectos y programas sociales dirigidos hacia poblaciones vulnerables. También, ha trabajado como funcionaria en diferentes organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales. Actualmente,

lidera una organización de mujeres, (muchas de ellas han sido víctimas de desplazamiento forzado, por cuenta de la presión, amenazas y la violencia ejercida por los grupos paramilitares que operan en sus territorios). Martha se reconoce como víctima de los paramilitares ya que ha sido amenazada y desplazada con su familia de su lugar de origen.

El tercer entrevistado, Juan, se desempeña como funcionario de una Unidad de Víctimas en el departamento de Rosario. Tiene una amplia trayectoria en el trabajo social, con comunidades rurales que sufrieron la violencia de los diferentes actores armados, a las cuales pudo acompañar desde el sacerdocio que ejerció por varios años al interior de la Iglesia católica. En los últimos años, después de su retiro de la Iglesia, ha continuado trabajando con la población de víctimas, ahora como funcionario público. Durante sus años como sacerdote, sufrió presiones y seguimientos de los diferentes actores armados: paramilitares, guerrilla y el ejército, por su trabajo de acompañamiento y apoyo a las comunidades campesinas. Sin embargo, Juan prefiere no narrarse como víctima.

La invitación a estas personas para participar en el estudio, estuvo acompañada de una presentación de los objetivos de la investigación y de una explicación de las condiciones de la participación. El acercamiento se realizó con la intermediación de personas conocidas y de instituciones. En el caso de Luisa, quien fue la primera persona que contacte, el acercamiento fue posible gracias a la mediación de una reconocida ONG de Derechos Humanos, que tiene sede en la ciudad de Bogotá. Posteriormente, Luisa me puso en contacto con Martha, a quien conocía desde hace algunos años ya que habían trabajado juntas con la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación⁵⁴ (CNRR), en

⁵⁴ Esta fue una entidad del gobierno que tenía como propósito “elaborar y divulgar una narrativa sobre el conflicto armado en Colombia que identifique “las razones para el surgimiento y la evolución de los grupos armados ilegales” (Ley 975 de 2005), así como las distintas verdades y memorias de la violencia, con un enfoque diferenciado y una opción preferencial por las voces de las víctimas que han sido suprimidas o silenciadas. Además, el grupo formula propuestas de política pública que propicien el ejercicio efectivo de los derechos a la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición” (Centro de Memoria Histórica. Disponible en: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/index.php/somos-gmh/grupo-de-memoria-historica>).

un proceso que había diseñado esta institución para llevar acabo la reparación de las víctimas de San Cristóbal (la región de donde Martha es oriunda). Con Juan, entré en contacto a través de una amiga en común. De este modo, logré establecer una *proximidad social y una familiaridad*, lo que aseguró, por una parte, tener una comunicación “no violenta”⁵⁵ con los entrevistados (Bourdieu 1999), y por otro lado, construir una relación de confianza con ellos. Este último aspecto reviste especial importancia en el desarrollo de este estudio, por cuanto, como ya señalé, en Colombia muchos líderes del movimiento de víctimas, trabajadores por la paz, defensores de derechos humanos, religiosos, entre otros, aun temen por su seguridad, ya que en muchas ciudades y regiones del país, estas personas sufren presiones, amenazas e intimidaciones por parte de los diferentes actores armados.

El hecho de elegir personas vinculadas a la defensa de los derechos humanos en el sector no gubernamental y al trabajo comunitario, como marca de responsabilidad moral y política, se basó en el supuesto de que la acción pública de las ONG, como sugiere Luna (2006: 25), tiene “un objeto social que es el norte de su acción, y en el que el individuo se concibe como ciudadano, en lo que pueden coincidir con funcionarios estatales, pero no así con el sector empresarial” dado que su objeto es la producción de capital económico⁵⁶ y “la vinculación con individuos en tanto clientes o consumidores”. Por lo general, el ingreso de las personas al mundo de las ONG está vinculado a una coincidencia real con objetivos sociales, pues es bien sabido que en dicho sector predominan condiciones laborales relativamente precarias: bajas remuneraciones, y también, modos de contratación, que por la disponibilidad de recursos, suelen conducir a la inestabilidad en el empleo (Luna, 2006: 25). Si bien la llegada al sector público-estatal, en muchos casos en Colombia, está

⁵⁵ Según Bourdieu (1999: 530) la socialidad familiar asegura dos de las condiciones fundamentales de una *comunicación no violenta*. Dice el autor: “cuando el interrogador esta socialmente muy próximo a quien interroga, le da, gracias a su intercambiabilidad, garantías contra la amenaza de que sus razones subjetivas se reduzcan a causas objetivas y sus elecciones se vivan como libres al arbitrio de los determinismos objetivos puestos de relieve por el análisis. Por otra parte, se constata que en ese caso también queda asegurado un acuerdo inmediato –que constantemente se confirma- respecto de los presupuestos concernientes a los contenidos y las formas de comunicación”.

⁵⁶ El concepto de responsabilidad social empresarial apenas empieza a dibujarse y en ningún caso desvía a la Empresa de su objetivo central (Luna, 2006: 25).

ligada a los apoyos o las aspiraciones propias de la política de partidos o grupos de poder, o al propósito de hacer una carrera pública al interior del Estado, en términos de prestigio, estabilidad laboral o tipo de remuneración, no se puede asumir que no puedan existir funcionarios públicos cuya vocación real coincida con los objetivos sociales que legitiman al Estado. Por tanto, me interesé por conocer también los sentidos de responsabilidad y los compromisos que reconocen funcionarios o profesionales tanto del sector no gubernamental como del sector oficial. Además, dos de los entrevistados, como mencioné antes, han circulado por estos dos sectores.

Finalmente, ante la tragedia que aún viven millones de víctimas en Colombia, cobra especial importancia el desarrollo de investigaciones tendientes a conocer la construcción de la responsabilidad y los compromisos de estas personas hacia las víctimas. Como vimos, uno de los objetivos de este estudio es contribuir a pensar procesos educativos orientados a la formación de ciudadanos sensibles y responsables ética y políticamente frente la población que está en situación de desplazamiento y en situación de vulnerabilidad. Lo anterior ha sido reconocido en Colombia por el Ministerio de Educación Nacional y ha dado lugar a los Estándares de Competencias Ciudadanas. Estos estándares definen que las instituciones educativas tienen que desarrollar de manera consistente y explícita la educación ciudadana de sus alumnos. Considero, pues, que la educación ética y ciudadana puede ser más sólida y consistente si tienen en cuenta los testimonios y las experiencia de quienes han sufrido la guerra, los fundamentos o las fuentes morales que le dan sentido a la responsabilidad, así como la evidencia empírica sobre las formas como se configuran, en el mundo subjetivo y a partir de la experiencia moral, las obligaciones y los compromisos con los demás.

Estudios como este pueden darle más solidez a la educación ética y ciudadana, pueden situarla más en el contexto social y político nacional, y pueden ponerla en relación con otros aspectos de la educación, como por ejemplo con temas relacionados con la historia reciente de Colombia, que de diferentes maneras nos remite a las dolorosas experiencias de la guerra y al sufrimiento de las víctimas. También puede dar lugar a una formación

ciudadana de aplicación más inmediata, me refiero a que buena parte del proceso educativo está centrado en la transmisión de conocimientos y en el desarrollo de las competencias o habilidades técnicas e intelectuales para aplicar después, cuando se culminan los estudios y la formación profesional, y las condiciones de vulneración, de riesgo y de precariedad a las que han sido llevadas buena parte de las víctimas, especialmente, los desplazados internos, nos exigen asumir compromisos éticos y políticos e intentar responder ante estas condiciones en el presente.

3. Tercer capítulo: metodología de la investigación

3.1. Introducción

En la investigación cualitativa se pretende conocer y comprender la realidad social como producto de un proceso histórico de construcción visto a partir de la riqueza de la experiencia humana y desde los sentidos y significados contruidos por los propios actores sociales acerca de la experiencia vivida. Así, el acceso a las estructuras y los procesos subjetivos ocupa un papel central en esta forma de construir conocimiento. A diferencia de los enfoques cuantitativos de investigación, que propenden por una explicación y predicción de la realidad social “desde una perspectiva externa considerada en sus aspectos universales” (Sandoval, 2002: 10). En la investigación cualitativa, la comprensión se logra, justamente, porque el objeto de estudio no es algo ajeno o externo a los sujetos, sino que se trata de su propia experiencia vital (Gómez y Cardona, 2006).

Bajo el rotulo de investigación cualitativa se agrupa una gran familia de formas o alternativas de construir conocimiento acerca de la realidad social, las cuales, aunque tienen elementos en común, también presentan características muy diversas entre sí. Dicha denominación permite también, diferenciarlas genéricamente de los llamados enfoques cuantitativos de investigación (Sandoval, 2002: 11). Teniendo en cuenta esto, y que el acercamiento al objeto de estudio en la presente investigación obedece a una finalidad comprensiva, he asumido que entre las diversas formas de conocer propias de la investigación cualitativa, será la hermenéutica la que permitirá alcanzar dicho cometido, en tanto su propósito fundamental es, precisamente, la búsqueda de comprensión de la experiencia humana en contextos sociales específicos.

Dentro de una metodología propia de la hermenéutica, la narrativa se alista como un enfoque de investigación e interpretación, que nos lleva de manera conjunta, a dar significado y comprender las dimensiones cognitivas, emocionales y conductuales de los seres humanos (Bolívar, Domínguez y Fernández, 2001: 10, Medrano y Cortes: 2007: 21). Este estudio se inscribe,

pues, en un enfoque biográfico-narrativo, ya que he asumido que éste me permitirá acercarme comprensivamente no sólo al sentido de responsabilidad y a los compromisos que reconocen los protagonistas de este estudio con las víctimas, sino también a sus escogencias y planes de vida, los cuales pueden ser reconstruidos por medio de un proceso reflexivo sobre los acontecimientos marcantes y las experiencias significativas.

3.2. Justificación y explicación de la metodología

“El hombre, tanto en sus acciones y sus prácticas como en sus ficciones, es esencialmente un animal que cuenta historias” (MacIntyre, 2001: 266).

Autores como Bertaux (1980, 1999: 4), Gil Cantero (1997: 116) y Bolívar, Domingo y Fernández (2001: 54), entre otros, han planteado que la narrativa constituye más que una simple metodología para obtener y analizar datos. Ésta representa toda una perspectiva o enfoque teórico-práctico propio, que permite construir conocimiento en el marco de la investigación educativa, y que puede definirse con el nombre de “Estudios narrativos”. En esta perspectiva se inscriben estudios con diversas finalidades, entre los que cabe mencionar; la investigación social y educativa, la formación de educadores, la educación de adultos y el testimonio socio histórico, entre otros (González Monteagudo 2007: 88).

Bolívar, Domingo y Fernández (2001: 90-91), han señalado cómo la obra de Ricoeur (1995), entre otros, ha contribuido al crecimiento y al fortalecimiento este enfoque. Su modelo comprensivo contribuye a fundamentar epistemológicamente la construcción de las historias de vida. Estos autores sostienen, a partir de los planteamientos de Ricoeur, que es a través del relato de la vida que se da una comprensión reflexiva de lo que uno es; “en la medida en que la existencia humana es temporal”, esta sólo puede articularse a través de “un género discursivo que es también temporal: el relato de la acción”, en el cual, el sujeto cobra una identidad narrativa.

De acuerdo con Ricoeur, la identidad de los individuos y las comunidades se configura al recibir y construir relatos que se convierten en su historia efectiva (Oviedo, 2013). En *Tiempo y narración*, Ricoeur escribe sobre la identidad narrativa:

“(...) ‘Identidad’ está tomada aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Declarar la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿*quién* ha hecho tal acción? ¿*Quién* es el agente, el autor? (...) Responder a la pregunta ‘¿quién?’, como dice claramente Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. *Por lo tanto, la propia identidad del quien no es más que una identidad narrativa*” (Ricoeur, 2010: 418, cursiva en el original)⁵⁷.

De este modo, para Ricoeur, sin el concurso de la narración el problema de la identidad personal está destinado a una contradicción irresoluble. Podría decir, siguiendo a Bárcena y Mèlich (2014: 87), que la formación narrativa de la identidad le permite al ser humano descubrir aquello que él es y “tramar más o menos coherentemente el relato de su existencia”.

Apoyados en los planteamientos de Ricoeur, Bolívar, Domingo y Fernández, (2001), han planteado que a través las narraciones autobiográficas es posible ordenar el conjunto de los acontecimientos y las experiencias pasadas “encontrando un hilo conductor” que medie entre éstas y el significado que en el momento presente adquieren para el narrador en relación a sus proyectos futuros, permitiendo una mediación entre el pasado, el presente y el futuro. De este modo, una historia de vida no es una simple recolección de recuerdos pasados, ni una ficción, “es una reconstrucción desde el presente, en función de una trayectoria futura”. Así, a través de la narración de la historia de nuestra vida realizamos una autointerpretación de lo que somos, esto es, de nuestra identidad (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001: 92).

Desde otro punto de vista, la narrativa puede entenderse como cierto “tipo de pensamiento amplio” que encuentra su campo de aplicación natural en el

⁵⁷ Cita traducida por mí del portugués.

mundo social, dado que intenta ofrecer una interpretación de los hechos humanos a través de la construcción de una historia basada en la intencionalidad de los actores y en la sensibilidad al contexto. En este sentido, dicha historia se configura como un modelo interpretativo de las acciones sociales humanas (Smorti, 2001: 105).

Por otro lado, la narrativa se inscribe también de manera clara en los llamados enfoques contextuales, comunitarios o neoaristotélicos, entre los cuales se destacan los trabajos de MacIntyre (2001) y Taylor (2006). En la perspectiva asumida por el primero de estos autores, los conceptos de tradición y narratividad resultan centrales a la hora de entender la recuperación del sentido comunitario, en oposición al individualismo propio de la tradición liberal. Mediante historias y relatos comunes, las tradiciones culturales se constituyen en referentes a partir de los cuales se crean comunidades de sentido y de creencias (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001: 95). Al interior de estos horizontes de sentido y de valor, los sujetos se orientan en la vida, en sus relaciones con los otros y en la construcción de su identidad.

En esta misma línea, Taylor (2006), va a considerar que los marcos referenciales son los que proporcionan el trasfondo, ya sea de manera implícita o explícita, para nuestros juicios, intuiciones y reacciones morales. Para el autor canadiense, es imposible deshacerse de dichos marcos de referencia, pues estos configuran los horizontes de sentido y valores, desde donde nos orientamos en la vida. Para él, “vivir dentro de tales horizontes tan reciamente cualificados es constitutivo de la acción humana, y saltarse esos límites equivaldría a saltarse lo que reconocemos como lo integral, es decir, lo intacto de la personalidad humana”. (Taylor, 2006: 51-52).

La narrativa se presenta, pues, como una dimensión fundamental a la hora de explicar de modo inteligible las acciones y las prácticas humanas sociales. Éstas contienen historias y sus significados solo pueden ser entendidos, de acuerdo con Bolívar, Domingo y Fernández (2001: 95), dentro de la unidad narrativa de la vida. Así, para llegar a interpretar lo que alguien hace en un contexto social determinado, será necesario considerar el evento particular que

estamos estudiando en el contexto de un conjunto de historias narrativas; tanto del individuo en particular como de los ambientes en que este actúa, puesto que éstos tienen una influencia sobre su comportamiento, valoraciones y percepciones (MacIntyre, 2001: 260 y 261).

Un aspecto central del planteamiento de MacIntyre tiene que ver con su crítica a la modernidad y a la forma como esta, (en especial, el enfoque propuesto por la filosofía analítica y por el liberalismo), ha tratado de fragmentar y atomizar la vida y la acción humana, esto, según el autor, ha traído consecuencias negativas para la esfera de la moral, (MacIntyre, 2001: 252). Para superar esta tendencia, es necesario asumir la vida y la acción humana como un todo, como una unidad, lo cual nos lleva a pensar el yo de un modo narrativo, puesto que, según MacIntyre, en la medida en que “vivimos narrativamente nuestras vidas y porque entendemos nuestras vidas en términos narrativos” (2001: 261), la forma narrativa será la más apropiada para comprender las acciones y las prácticas humanas.

Por otro lado, algunas autoras, desde la filosofía feminista han reivindicado la narrativa como “un modo propio de conocer de las mujeres, distinto del razonamiento lógico-formal androcéntrico”. Estas epistemologías feministas plantean la defensa de una metodología particular, en la que el modo de pensar narrativo se presenta como una de sus bases (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001:66-67).

En esta línea de pensamiento, son interesantes para esta reflexión los trabajos de Gilligan (1982,1985), quien trató de mostrar cómo la propuesta clásica planteada por Kohlberg⁵⁸ tenía deficiencias en cuanto a la comprensión de lo

⁵⁸ Buena parte de la investigación en el campo de la “conciencia moral” y sus implicaciones con responsabilidad moral frente a los otros se ha realizado, de acuerdo con Echavarría (2006: 21) en el marco de las investigaciones de la corriente cognitivo-evolutiva. Este enfoque ha estudiado preferencialmente los aspectos cognitivos relacionados con la justificación moral y con el desarrollo del juicio moral. Algunos de los exponentes de esta corriente son Piaget (1977), Kohlberg (1984,1992), Gilligan (1982, 1985), entre otros. En la perspectiva de Kohlberg se asume que los principales cambios producidos en el desarrollo son resultado de “sucesivas reestructuraciones en el significado que la persona da al mundo. El resultado de esta interacción y adaptación en el mundo es una forma de equilibrio superior. En la explicación del desarrollo

que Gilligan llama *la moral femenina*, la cual, según la autora, estaría más determinada por criterios de cuidado y solidaridad que por criterios de justicia y reciprocidad. Para Echavarría (2006: 27), lo que Gilligan (1985) plantea es que el problema moral surge de responsabilidades en conflicto, y no de una oposición entre derechos y deberes, su resolución exige, por tanto, un modo de pensar contextual y narrativo, en lugar de uno formal y abstracto.

La perspectiva de Gilligan permite, según Medrano y Cortés (2007: 34), superar “el sujeto epistémico” que ha sido predominante en un paradigma más experimental, hacia otras formas de discurso, donde el sujeto dialógico sea el objeto de estudio. El “yo dialógico”, que emerge del enfoque narrativo es un sujeto que razona, siente, actúa y construye conocimiento en un espacio y en una cultura concretos, de manera cotidiana, en contraste con el “yo epistémico” del enfoque cognitivo-evolutivo (Medrano y Cortés, 2007: 35).

En el mismo sentido, Benhabib (2006: 182 y ss.) describe dos concepciones de “las relaciones ser-otro” que en la teoría moral contemporánea han sido consideradas incompatibles y que esbozan tanto las perspectivas morales como las estructuras de interacción social. La primera de estas concepciones, es definida por la autora como el punto de vista del “otro generalizado”. Este exige ver a todos y cada uno de los individuos como seres racionales o como sujetos en abstracto. “Al asumir este punto de vista, nos abstraemos de la individualidad y la identidad concreta del otro” (Benhabib, 2006: 182), esta sería la perspectiva predominante en la psicología y en las teorías morales universalistas contemporáneas.

El otro punto de vista para considerar la interacción con los demás, que propone Benhabib, es la perspectiva del “otro concreto”. Este enfoque nos lleva a ver a cada ser racional como un individuo situado, con una historia, identidad, experiencia moral y constitución afectivo-emocional concreta. Esta perspectiva

moral, Kohlberg ha descrito tres grandes niveles de desarrollo: el preconvencional, el convencional y el postconvencional” (Medrano y Cortés, 2007: 22). En esta explicación del desarrollo moral se muestra como la justicia y la reciprocidad son principios y criterios básicos sobre los cuales un sujeto sustenta sus justificaciones morales. De esta forma, el juicio moral estaría fundamentalmente determinado por los aspectos cognitivos.

permite “entender las necesidades del otro, sus motivaciones, lo que busca y lo que desea. Nuestra relación con los otros la gobiernan las normas de equidad y reciprocidad complementaria” (Benhabib, 2006: 183), mientras que desde el punto de vista del otro generalizado nuestras relaciones interpersonales son gobernadas por normas de “igualdad y reciprocidad formal”.

La crítica de Benhabib se dirige, fundamentalmente, a la tradición universalista de herencia Kantiana, entre la que se encuentran las propuestas de Kohlberg, Habermas y Rawls, puesto que éstas unen el punto de vista universalista con una definición restringida del dominio de la moral que tiene su foco en los problemas de justicia. Al respecto escribe Benhabib:

“Debemos preguntarnos si la identidad de cualquier ser humano puede definirse con referencia a su capacidad de albedrío. La identidad no se refiere solo a mi potencial de elección, sino a la efectividad de mis elecciones, a saber, yo, como un individuo finito, concreto y corpóreo, configuro y presento las circunstancias de mi nacimiento y de mi familia, y mi identidad lingüística, cultural y de género, para conformar una narrativa coherente que representa la historia de mi vida. El ser no es una cosa, un sustrato, sino el protagonista de la historia de una vida. La concepción de seres que pueden ser individualizados antes que dotados de sus fines morales es incoherente” (Benhabib, 2006: 186).

Considero, pues, que las perspectivas de Gilligan y Benhabib⁵⁹, en conexión con los planteamientos comunitaristas (MacIntyre, 2001 y Taylor, 2006) en ética, e interpretativos en investigación social, permiten entender la investigación narrativa como una herramienta que facilita la comprensión, a través de las historias de vida, de los aspectos relacionados con la experiencia (y los distintos significados que esta comporta), con las variables afectivas, los

⁵⁹ En esta investigación, en el marco teórico, se profundizará en la perspectiva de Benhabib (2006), como una perspectiva importante que permite pensar en una ética de la responsabilidad con las víctimas. En este sentido, Reyes Mate (2003) reconoce también el valor de dicha perspectiva en relación con la posibilidad de fundar una ética ante las víctimas. Considero que la filosofía feminista, al poner el acento en el cuidado solícito, más que en el conocimiento de los principios morales o en la ley moral abstracta de corte universal; en la responsabilidad y no tanto en el derecho, permiten responder al sufrimiento subjetivo más que definir la injusticia objetiva. Según Reyes Mate, “si entendemos que el sufrimiento de un inocente es injusto, seamos nosotros u otros, los culpables, entonces la justicia tiene que hacerse cargo del mal en el mundo. Para esta ética del cuidado la justicia es la respuesta a la demanda de la víctima y no el establecimiento de lo que es objetivamente justo e injusto” (Reyes Mate, 2003: 86).

propósitos, las motivaciones y las vinculaciones personales que en el transcurso de la vida han influido en nuestras elecciones y acciones, así como en la definición de nuestros compromisos morales con los otros (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001: 67; Medrano y Cortés, 2007: 22).

Ahora bien, Bertaux (1999) ha señalado que aunque el uso de historias de vida como método de investigación en las ciencias sociales (especialmente, en disciplinas como la sociología y la antropología) tiene una larga historia, este no ha sido permanente y por momentos prácticamente ha desaparecido del contexto metodológico internacional. Por ejemplo, después de la segunda guerra mundial cayó en desuso, producto de una notable pérdida de interés por parte de los investigadores sociales. Este tipo de investigación no ha estado exento de críticas, al interior de estas disciplinas en donde se ha puesto en cuestión su validez metodológica (Bertaux, 1999:1).

Autores como Bourdieu, han sido críticos frente al uso de historias de vida en la investigación científica. En su trabajo “La ilusión biográfica” (1986:76), sugiere que la pretensión de tratar la vida como una historia, es decir, “como la narración coherente de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos”, es el producto de una “ilusión retórica”, que implica caer en una “representación común de la existencia”. Pareciera que en su crítica Bourdieu parte de una separación entre conocimiento científico y sentido común, siendo este último el lugar en donde ubica la noción de historia de vida. De esta manera, el sociólogo francés se opone de manera tajante a uno de los supuestos básicos de la investigación narrativa, esto es, la posibilidad de que los sujetos entrevistados puedan llegar a construir narraciones, a través de una conciencia reflexiva, con significado y con sentido tanto para sí mismos como para los demás.

Por su parte, Bertaux (1999: 12), ha cuestionado lo que denomina como “ideología biográfica”, en tanto reproduce el “fetiche de la biografía entera como historia única de un individuo único, portador de la inefable condición humana”. Para Bertaux en el trabajo con historias de vida, lo esencial no pasa por conocer “la totalidad de la existencia”. Al respecto escribe:

“Esta “totalidad” no es tal, sino que está fragmentada y dividida por el juego de circunstancias, de fuerzas sociales incontrolables, de acontecimientos colectivos que invaden la vida sin que se pueda hacer nada al respecto (guerra o paz, desarrollo o crisis). Por el contrario, es del mayor interés saber cómo cada cual se esfuerza por narrar la historia de una serie de contingencias como un desarrollo unitario; por describir una línea, rota por fuerzas exteriores como un itinerario deseado y escogido desde el interior” (Bertaux, 1999: 12).

Siguiendo a Bertaux, en la construcción de las narrativas de vida de los participantes de este estudio, no he pretendido comprender la vida “como totalidad concreta”, sino que me he interesado en la significación que estos sujetos le han conferido a la experiencia vivida, a posteriori, a través de una conciencia reflexiva que surge, precisamente, a partir de la construcción narrativa que he propiciado en el proceso de investigación. He tratado, pues, de comprender cómo hacen estos sujetos para construir “una unidad de significado de la cual su vida real está desprovista”. Es claro que hacer un relato de vida no es “vaciar una crónica de los acontecimientos vividos”, sino más bien, esforzarse por darle un sentido al pasado y, por tanto, a su situación presente (Bertaux 1999:12 y ss.).

Considero que los planteamientos precedentes sustentan el empleo de la narrativa como metodología para la construcción de los datos en la presente investigación. Así, he optado por la construcción de historias de vida a través de un proceso conversación y dialogo con los protagonistas de este estudio, el cual fue estimulado a través de preguntas y demostraciones de interés que pretendían alentar a mis interlocutores a narrar o rememorar los acontecimientos y experiencias significativas del pasado y a reflexionar sobre el significado que éstas tenían en el momento presente, en función de su perspectiva de futuro. Considero, pues, que la narrativa permite reconstruir y ordenar, a través de una mirada retrospectiva y desde un proceso empático, los acontecimientos, los intercambios y las experiencias vividas por estos sujetos, para dar sentido a su mundo y para comprender su conducta, sus sentimientos y motivaciones, así como los compromisos éticos y políticos que han asumido con los otros que han sido puestos en el lugar de víctimas, a lo largo de su trayectoria como funcionarios públicos y en el trabajo social y comunitario.

3.3. El diseño de la investigación

Teniendo en cuenta que en este estudio la pregunta y los objetivos de investigación se orientaron a comprender, a partir de las narrativas y las experiencias de unos sujetos, la construcción de la responsabilidad y los compromisos que éstos reconocen frente a quienes han sido víctimas del conflicto armado colombiano, asumí que la estrategia de investigación que más se ajustaba a dicho propósito, es el “Estudio de caso colectivo” (Bolívar, Domingo, Fernández, 2001: 259). A continuación se exponen algunas de las razones que justifican dicha elección.

De acuerdo con Bolívar, Domingo y Fernández (2001), lo normal en la investigación biográfico-narrativa es que discorra, tanto en el diseño como en el proceso, sobre un *estudio de caso*. “Al buscar la comprensión de una singularidad, más que la explicación causal por una generalización”, los estudios de caso suelen asumir la forma de narrativas. En esta estrategia de investigación, el objetivo fundamental es, pues, la particularización y no la generalización. Esta característica conduce a trabajar en profundidad con grupos pequeños. (Stake 1998, citado por Echavarría 2006: 187). La investigación biográfico-narrativa se configura, por tanto, como estudio de caso, en la medida en que “pretenden comprender y desvelar el carácter singular del objeto de estudio”, el cual no podría ser obtenido, “del mismo modo, por otros medios. Por eso mismo, se concentra en los procesos, en las dimensiones contextuales, o en la comprensión densa del sentido que le otorgan los participantes a las experiencias” y al contexto social en que están inmersos (Bolívar, Domingo, Fernández, 2001: 260).

El método de estudio de casos se perfila pues, como una herramienta relevante en el marco de la investigación cualitativa, en tanto permite rastrear y evaluar la conducta de las personas involucradas en un fenómeno estudiado. Para Yin (2003: 11), este método se puede emplear en diferentes contextos y en diversas situaciones ya que contribuye al conocimiento de fenómenos

relacionados con situaciones individuales, de grupo, de organizaciones, así como con fenómenos sociales y políticos.

De acuerdo con Pérez (1994), existen varios tipos de estudio de casos, y según la finalidad que persiguen, podrían clasificarse como: descriptivos, evaluativos o interpretativos. Los estudios de caso descriptivos exponen un informe minucioso de un fenómeno estudiado sin una fundamentación teórica previa. Los estudios de caso evaluativos se centran en la descripción, explicación y en el juicio. Los estudios de caso interpretativos pretenden descripciones densas y profundas de los fenómenos sociales. En estos, la información obtenida por el investigador es usada para construir categorías conceptuales, para defender o poner en cuestión presupuestos teóricos defendidos antes de recoger la información (Pérez, 1994, citada por Echavarría, 2006: 46).

De acuerdo con Bolívar, Domingo y Fernández (2001: 260 y 261), al igual que la investigación narrativa, los estudios de caso suelen compartir las siguientes características:

- Se interesan por los significados, los cuales se interpretan a partir de la observación y de los relatos de los sujetos. El énfasis es puesto, por tanto, en la experiencia humana tal y como ha sido vivida.
- Se busca captar las realidades y las acciones de la manera en que suceden. Así como comprender los valores, las creencias y los significados de las personas que hacen parte de la situación.
- La selección de la muestra es deliberada y no aleatoria, de tamaño reducido. No se pretende generalizar sino comprender.
- El diseño es flexible y emergente, es decir, se adapta a las condiciones o situaciones siempre cambiantes que caracterizan el proceso de investigación cualitativo.

- El proceso de investigación normalmente requiere gran cantidad de tiempo de contacto o relación con los participantes. Resulta ser fundamental cómo son experimentados y vividos los eventos por los sujetos.
- Se observa desde un marco de referencia siempre personal y no desde una imparcialidad externa. “Se emplea un lenguaje expresivo, donde la voz personal está presente en el texto”. (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001: 261)
- Se da una atención a lo particular sin pretender transformarlo en enunciados generales. La investigación narrativa, como los estudios de caso, se dirige a los contextos particulares, a los individuos o a los eventos en su singularidad.

Así pues, en este tipo de diseño de investigación se estudian un conjunto de individuos o grupos para describir e interpretar un fenómeno, población o condiciones generales. Además de las diferentes características mencionadas, Bolívar, Domínguez y Fernández (2001: 262), señalan que el esquema biográfico ha de ser flexible, para que permita la incorporación de cuantos acontecimientos significativos hayan ocurrido a los sujetos, que pueden ser de la esfera privada o de la vida profesional.

De acuerdo con estos planteamientos, he optado por este tipo de diseño porque me permite descubrir diversas formas de concebir el objeto de estudio, otorgar nuevas significaciones y/o ampliar los marcos de comprensión del mismo. Se trata entonces, de un estudio de caso colectivo interpretativo, diseñado a través de un enfoque emergente y flexible; sensible a las condiciones o circunstancias cambiantes en las que suele darse el proceso de investigación, las cuales pueden afectar a los sujetos que hacen parte del estudio. Susceptible, además, a continuas concreciones en el análisis y en la focalización, en la medida que se va haciendo evidente la importancia de diferentes problemas o la significación de distintos elementos (Pérez, 1994: 71). De esta manera, la adopción un diseño emergente implica que muy posiblemente tendrán que modificarse, los propósitos los métodos y las técnicas para construir la información, y la dirección según los resultados que se vayan obteniendo.

3.4. Fases de la investigación y formas de interacción en el proceso

A partir de las consideraciones que he planteado en el apartado anterior sobre el diseño de la investigación, es necesario hacer notar algunos rasgos del proceso que he seguido pues permiten apreciar cambios de rumbo que hicieron que reformulara los objetivos y las estrategias de investigación.

Al comienzo de este estudio, había propuesto un estudio de caso colectivo a partir de dos casos, debido a que además, del grupo de profesionales perteneciente al sector público, a las ONG y a las asociaciones comunitarias, planeaba trabajar también con un grupo de jóvenes provenientes del contexto universitario. Había asumido que, tratándose una investigación enmarcada en un programa de doctorado en pedagogía, era fundamental trabajar con personas en proceso de formación. Además, había asumido, de acuerdo con Quintero (2006: 63), que el contexto universitario era un espacio que tiene como función pública, entre otras, la promoción en la población universitaria de criterios de justificación racional, de manera que los jóvenes “puedan actuar en la sociedad civil de forma razonable y participar en ésta propiciando tanto debates prácticos como discusiones teóricas”. La universidad es, pues, el lugar donde se forma al sujeto del conocimiento y al sujeto moral y político. De este modo, suponía que los jóvenes universitarios están en la capacidad de poner en diálogo el saber científico con el saber moral y político, de tal forma que, además de responder a las demandas del saber técnico y científico podían contribuir, de manera crítica y responsable, en la construcción de una ciudadanía más incluyente, responsable, solidaria y justa.

Así, pues, en octubre del año 2011, aprovechando mi vinculación con la Universidad de la Salle, en Bogotá, inicié mi trabajo de campo con estudiantes de diferentes universidades y de distintos programas académicos. Empecé con una serie de entrevistas (utilizando diferentes fuentes de información: entrevista no estructurada, entrevista en profundidad y biografía narrativa) a un grupo de jóvenes pertenecientes a la Facultad de Ciencias Administrativas y Contables de la Universidad de la Salle. Posteriormente, entre diciembre de 2011 y febrero de 2012, entrevisté a un grupo de estudiantes de derecho, de la

universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, también en Bogotá. Después me contacte con un familiar que cursaba derecho en la Universidad Libre de la ciudad de Cali y, a través de él, realice una serie de entrevistas a un grupo de estudiantes de este programa académico. Aprovechando mi estadía en Cali, logré también entrevistar a otro grupo de estudiantes de Diseño industrial de la universidad Nacional de Colombia, de la sede de la ciudad de Palmira. Mi interés, en ese momento, era conocer la percepción, las valoraciones y la sensibilidad moral que estos jóvenes tenían frente a la situación de las víctimas del conflicto armado. Pretendía, en principio, identificar si estas personas reconocían, en tanto ciudadanos, compromisos respecto a las víctimas.

Después de realizar un primer análisis de la información construida en estas entrevistas, me di cuenta que se trataba de construcciones meramente discursivas y, en algunos casos, retóricas sobre sus obligaciones como ciudadanos con los demás. En sus discursos, se hacía evidente un cierto desconocimiento de la grave situación de derechos humanos que afectaba a las poblaciones que padecen los rigores de la guerra. Muchos de ellos, se mostraban ajenos a estas situaciones, y otros dejaban ver cierta indiferencia o apatía. Les estaba pidiendo a estudiantes jóvenes (en un rango de edad de 20 a 27 años) hablar sobre algo con lo que no estaban familiarizados. Esto no quiere decir que no tuvieran cosas que decir, o que las entrevistas no resultaran interesantes, sino que evidenciaba que su comprensión del conflicto armado, del sufrimiento de los otros y de la responsabilidad como ciudadanos, no pasaba por la experiencia vivida, pues la mayoría de ellos no tenían una implicación directa con las víctimas ni con las situaciones propias de la guerra.

La guerra en Colombia se ha librado principalmente en la parte más rural del país, y afecta, especialmente a las comunidades de campesinos, a los indígenas y a los afrocolombianos que habitan esos territorios. En buena medida, en las grandes ciudades, los problemas de violencia tienen que ver con la delincuencia común y con la degradación social. Las situaciones de la guerra y el sufrimiento de las víctimas, han sido registrados por una parte importante de los colombianos provenientes del contexto urbano, a través de los medios de comunicación. Como ha dicho Butler (2010: 98-99), estos se han

encargado de regular nuestro campo visual y, por tanto, nuestra aprehensión cognitiva de la guerra y las posibilidades de reconocer el sufrimiento de las víctimas. Si bien la mayoría de los desplazados llegan a las grandes ciudades huyendo de la guerra, estas poblaciones se ven obligadas a ocupar espacios de abandono y exclusión en la periferia o en las zonas marginales. Este hallazgo hizo que tuviera que reorientar las preguntas de investigación y que me concentrara en el trabajo con el grupo de profesionales pertenecientes al sector público y a las ONG.

Así, entré en contacto con Luisa, a través de la Fundación Nuevo Arcoíris⁶⁰. Un colega de la Universidad de La Salle que había desarrollado una investigación con organizaciones no gubernamentales, me puso en contacto con uno de los investigadores de esta ONG. Esta sería mi primera entrevista durante el trabajo de campo, sin embargo, sólo pude tener un encuentro con él porque sus ocupaciones no le permitieron participar en todo el proceso de investigación. Pero fue a través de su ayuda que pude conocer a Luisa. La recomendación directa de este funcionario fue la clave para llegar hasta ella. Su experiencia de la guerra, obtenida a través de sus años de militancia en la guerrilla del ELN, (los costos sociales que tiene el estatus de exguerrillero en Colombia), su trayectoria como funcionaria pública y su experiencia en las ONG de derechos humanos, hacían que Luisa tuviera una serie de cuidados especiales y de prevenciones en todo lo relacionado a su seguridad personal.

En nuestro primer encuentro le expuse los propósitos del estudio y la metodología que estaba empleando para la construcción de los datos. Estas conversaciones tuvieron lugar durante el mes de marzo de 2012. Luisa tenía unos días de receso laboral y pudimos encontrarnos varias veces en su casa

⁶⁰ “La Corporación Nuevo Arco Iris es un centro de pensamiento, investigación y acción social (...) que construye análisis, impulsa iniciativas y promueve acciones en relación con la superación del conflicto armado, en pro de la paz, el post-conflicto, la seguridad y la convivencia ciudadana. Fue fundada en 1996 con el propósito de contribuir a “la profundización de la democracia participativa, la construcción de alternativas de equidad social, desde el reconocimiento de la diversidad étnica, cultural y de género; la promoción del desarrollo social incluyente, la sostenibilidad ambiental y la pluralidad, mediante el fortalecimiento del Estado social de derecho y el papel de los actores y movimientos que conforman la sociedad civil” (Tomado de la Página de la Organización. Disponible on-line en: <http://www.arcoiris.com.co/%C2%BFquienes-somos/>).

con total tranquilidad. En el transcurso de dos semanas me reuní con ella en cuatro oportunidades. Posteriormente, en los dos años siguientes nos volvimos a encontrar para almorzar o tomar café y conversar, en los meses de diciembre y enero, cuando estaba de vacaciones en Colombia. Nuestro último encuentro se dio en enero de 2015, cuando le entregué la historia de vida terminada para que me diera sus impresiones al respecto.

Con Martha me encontré finalizando el 2012. Estaba de regreso en Colombia para continuar con mi trabajo de campo, después de hacer una estancia de estudios en la Universidad Estadual de Rio de Janeiro (UERJ). Entré en contacto con Martha a través de Luisa, quien me recomendó que la buscara, pues consideraba que su trayectoria de trabajo comunitario y su liderazgo en su región, la hacía idónea para participar de la investigación. Ellas habían trabajado juntas hacía unos años atrás, en San Cristóbal (el pueblo de donde es oriunda Martha), con la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)⁶¹, en el proceso de reparación para las víctimas de esta región. Martha aceptó mi invitación para participar en la investigación. Nos encontramos la primera vez en la ciudad de Medellín, después de muchas dificultades para concretar ese encuentro. Le expliqué los objetivos del estudio y empezamos con la entrevista de inmediato, pues tenía muchos asuntos por resolver. Para ser nuestro primer encuentro, me pareció que Martha había abordado abiertamente temas muy complejos relacionados con su trabajo comunitario en la región y con su experiencia con las ONG, pero, especialmente, con situaciones graves de violencia que habían tenido lugar en San Cristóbal. Por la complejidad de su relato, decidí enviarle vía correo electrónico, la entrevista transcrita para que me diera su opinión y sus impresiones sobre este trabajo. Aproveche proponerle un segundo encuentro para continuar hablando de esos temas y profundizar en algunas cuestiones que no habían quedado lo suficientemente claras.

⁶¹ Esta fue una entidad de carácter mixto, compuesta por representantes de la sociedad civil, el gobierno, los organismos de control y las organizaciones de víctimas que trabaja por los derechos de las víctimas. En el siguiente capítulo se hará una referencia más amplia de esta entidad

Hablé con ella nuevamente en febrero de 2013. Estaba muy preocupada porque sentía que había abordado unos temas que podían poner en riesgo su seguridad y porque le preocupaba el manejo que yo pudiera darle a esta información. Por tanto, acordamos que protegería su identidad y le aseguré que no revelaría los nombres verdaderos de lugares o de personas que pudieran servir para identificarla. Como comenté en otra parte, Martha ha sufrido múltiples amenazas en contra de su vida que la obligaron a salir de San Cristóbal con su familia. La *Asociación* (que es una organización conformada por mujeres que se reconocen como víctimas del conflicto armado), de la cual Martha es su directora, también tuvo que cerrar su sede en San Cristóbal y trasladarse a Altamira, pues fueron amenazadas por los paramilitares que operan en la zona, debido a los procesos sociales que adelantan y por sus denuncias ante la violación de sus derechos y sus reivindicaciones por la reparación ante el Estado y las organizaciones de cooperación y de derechos humanos que tienen presencia en la zona.

Finalmente, a Juan lo entrevisté en marzo del 2013 por primera vez. Nos volvimos a reunir unos días después de ese encuentro y, posteriormente, dos años después, en febrero de 2015, volvimos a conversar en dos ocasiones. A él lo conocí gracias a una amiga en común. Si bien Juan había vivido situaciones difíciles, en términos de su seguridad, durante sus años como sacerdote, debido a las presiones que ejercían sobre él los diferentes actores armados que operaban en las zonas donde estuvo trabajando con la Iglesia católica, especialmente, por sus labores humanitarias a favor de la población civil, hoy en día no tenía problemas con su seguridad, pues el trabajo que desempeñaba en la Unidad de Víctimas del departamento de Rosario no lo exponía a mayores riesgos. De esta forma, a diferencia de Martha y Luisa, Juan no se identificaba como víctima del conflicto armado.

Las condiciones que he descrito anteriormente sobre mi trabajo de campo ponen de relieve dos asuntos: por un lado, las condiciones de riesgo y las dificultades que enfrentan los defensores de derechos humanos, los líderes sociales, y las personas que hacen parte de las organizaciones conformadas por las víctimas en Colombia. Las angustias y las preocupaciones de Martha,

así como las prevenciones y medidas de seguridad seguidas por Luisa, dan cuenta de esa difícil realidad. Por otro lado, la anterior descripción también da cuenta de la dificultad que existe, en el marco del conflicto armado, para que los investigadores sociales puedan acceder a las personas que trabajan en temas relacionados con la defensa de los derechos humanos y con los procesos comunitarios y sociales en zonas de conflicto. El hacer parte de unas redes específicas o contar con la intermediación de las instituciones, es prácticamente una condición para acceder a estas personas y lograr obtener su testimonio, de lo contrario, puede ser leído por ellas como una amenaza o como un peligro potencial.

De esta manera, las personas con las que trabajé en la investigación no fueron elegidas a partir de unos propósitos o con base en unos criterios definidos previamente en el diseño de la investigación, ni fueron seleccionadas de acuerdo a unos intereses o a unas preferencias específicas, pues las condiciones de inseguridad, temor, desconfianza y de riesgo permanente que caracteriza su experiencia, hacen que este sector de población no sea fácilmente identificable y que no esté disponible. Como he dicho antes, las posibilidades que tuve para acceder a estas tres personas se dieron a partir de mis redes personales y profesionales. En el primer caso, el hecho de haber nacido y crecido en la misma región de Juan, hizo posible que a través de mis conocidos pudiera llegar hasta él. En relación con lo segundo, el hecho de estar vinculado en el momento en que comencé mi trabajo de campo, a una universidad en Bogotá, me permitió llegar en unas condiciones privilegiadas a la institución que me ayudó a establecer contacto con Luisa y gracias a ella también con Martha.

Sin embargo, es importante señalar lo que considero un valor dentro del proceso de investigación, y específicamente en lo relacionado con el trabajo de campo, y es el hecho de haber podido trabajar, por una contingencia, con personas provenientes de distintas regiones del país (las cuales han sido especialmente afectadas por la guerra y la violencia), y no haber centralizado todo el trabajo de campo en la capital, como puede suceder en otras investigaciones con este tipo de población. Aunque no se trata de una muestra

representativa, en términos cuantitativos, de la población de defensores de derechos humanos y de líderes sociales, si reviste una importancia, el hecho de haber podido trabajar con unas personas cuyas experiencias, trayectorias y marcos de referencia, sobre los temas relacionados con la guerra, el sufrimiento y la victimización, se hayan construido desde las regiones. Esta característica, a mi juicio, me permitió hacer otra lectura del conflicto más próxima y más directa que la que hubiera podido tener si me hubiera focalizado en las grandes ciudades donde las condiciones sociales y políticas son diferentes.

3.5. La preparación de las entrevistas y la construcción de los datos

Como vimos en el apartado anterior el proceso de entrevista llevado a cabo con cada una de las personas fue realizado a través de un periodo de tiempo considerable y de diferentes encuentros espaciados entre sí. Esto me permitió tener espacio para prepararme, analizar la información construida y para planificar los siguientes encuentros.

Debido a todo lo que he expuesto anteriormente sobre las condiciones en que se desarrolló el trabajo de campo, para mí era claro que tenía que ser muy cuidadoso en el abordaje de varios temas. De una parte, sabía que tenía que tener paciencia para construir una relación de confianza y de seguridad para que mis interlocutores se sintieran cómodos y seguros para narrar su vida. Por otro lado, pensaba que, seguramente, las entrevistas nos conducirían hacia experiencias difíciles que moverían emociones no resueltas. Debido a esto, y a la disposición de mis interlocutores, no tenía definido un número de entrevistas, ni un tiempo determinado para cada uno de los encuentros.

Considero que si bien con cada una de las personas entrevistadas la relación de investigación fue única o particular, pude construir con cada uno de ellos, una relación de proximidad y de empatía que permitió que tuviéramos una conversación abierta y fluida frente a los distintos temas que les propuse; y que pudiéramos ganar, en la medida en que nos íbamos conociendo, un nivel de

profundidad y de reflexión sobre el significado que habían tenido los distintos acontecimientos y las experiencias vividas.

Tal vez fue con Luisa con quien tuve que tomarme más tiempo para entrar en confianza, debido a que para ella no era fácil abordar ciertos temas relacionados con su experiencia con la guerra y con la pérdida de algunas de sus relaciones afectivas. En nuestras primeras conversaciones, Luisa fue especialmente cuidadosa para revelar ciertos datos, especialmente en lo relacionado con su ingreso y permanencia en la guerrilla del ELN. En la medida en que nos fuimos conociendo, sus prevenciones fueron disminuyendo. También con Juan, hubo al comienzo cierto cuidado y autocensura de su parte, al hablar de algunos episodios de su vida y del proceso de renuncia a la Iglesia, después de que asumió su homosexualidad públicamente. Sin embargo con Martha ocurrió lo contrario, en nuestro primer encuentro habló abiertamente de muchos temas que no esperaba que abordáramos de esa manera, pero, en nuestras conversaciones posteriores, se mostró más cauta y cuidadosa en su manera de hablar y en sus declaraciones.

Las historias de vida fueron desarrolladas a partir de lo propuesto por Bolívar, Domínguez y Fernández (2001: 168), es decir, en diferentes ocasiones a través de un ciclo continuo, en reconstrucción recurrente y en distintos momentos. Para la construcción de la información, esta fue entendida como una sola entrevista en profundidad. Si bien en cada encuentro intenté concentrarme en un foco específico, tuve que reconstruir o completar el trabajo realizado en la sesión anterior. Entre cada uno de los encuentros realice un trabajo de interanálisis. A cada persona se le entregó, al finalizar todo el proceso de entrevista, su narración en forma de texto escrito, para su revisión y verificación de la fidelidad de lo transcrito. Para el diseño de las entrevistas retomé algunas de las dimensiones propuestas por Bolívar, Domínguez y Fernández (2001: 166), de las entrevistas de historias de vida.

Para empezar, procuré recabar las circunstancias particulares en las que nació cada persona: edad, familia, contexto, también los factores sociales y culturales del período correspondiente a la niñez y a la adolescencia, las tradiciones, el

paso por la escuela y en general del proceso educativo; recuerdos o acontecimientos significativos de este período.

Posteriormente, abordé el periodo de juventud; elección de estudios y los años de carrera. Las motivaciones o las razones para elegir la profesión. Las relaciones afectivas y el trabajo. En la etapa de adultez, traté de abordar el proceso de independencia, el lugar que ocupa la pareja y la conformación de la familia, etc. Sus sentimientos y perspectivas sobre el mundo del trabajo y la vida profesional. Finalmente, abordamos los acontecimientos críticos, los personajes determinantes en sus trayectorias de vida, las principales preocupaciones a lo largo del tiempo. Para cerrar, les pedí a mis interlocutores que hablaran de su visión de futuro y de las cuestiones que a su juicio estaban abiertas.

Estas dimensiones me sirvieron de guía, en un primer momento, para orientarme el proceso de entrevista, sin embargo, las conversaciones estuvieron estructuradas, fundamentalmente, por un protocolo más detallado en el que fui articulando, a lo largo del proceso, mis preocupaciones e intereses investigativos, así como nuevas cuestiones y elementos que fueron surgiendo producto del interanálisis. Intenté por tanto, contextualizar las dimensiones antes señaladas, en relación al foco de estudio, procurando que los discursos o relatos de mis interlocutores fluyeran de manera espontánea y tratando siempre de estimularlos para que se apropiaran de la entrevista, mostrando un sincero interés por todo lo que decían y buscando profundizar en los acontecimientos y las experiencias determinantes, de conseguir más detalles de los aspectos concretos, de los contenidos o de los temas difusos o que revestían un significado especial.

Las entrevistas fueron concebidas, pues, como instrumentos para indagar los marcos de referencia, las motivaciones, las experiencias significativas, los sentimientos y las vinculaciones que de una u otra forma habían sido determinantes, tanto en su elección profesional como en la construcción de sus compromisos éticos y políticos con las víctimas. Las entrevistas arrojaron relatos ricos y espontáneos de personas especialmente sensibles con la

situación en que se encuentra la población que ha padecido el conflicto armado.

3.6. El análisis de la información

En concordancia con el enfoque teórico y metodológico he defendido a lo largo de este capítulo, opté como estrategia de interpretación de las historias de vida por un análisis comprensivo (Bertaux, 2010: 107). Este se asumió como una estrategia cualitativa que por sus procedimientos me ha permitido: a) plantear preguntas orientadas a conocer la forma como los narradores de este estudio comprenden y significan la responsabilidad y sus compromisos con las víctimas; b) otorgar un lugar central a la voz de los actores sociales, a la riqueza de matices y a la diversidad contenidas en ellas; así como a los significados construidos por ellos acerca de su identidad y experiencia vivida; c) asumir la narración producida por estas personas como un todo, como una unidad de significado, evitando la fragmentación y la descontextualización de los relatos y así como de la experiencia vivida; d) configurar los elementos de los datos en una historia que unifique y dé significado a los relatos y a los sentidos de responsabilidad con las víctimas que en éstos se expresan; e) interpretar la complejidad de la noción de responsabilidad expresada por los sujetos participantes en el estudio.

Entre la diversidad de formas de interpretación de los datos, he optado por el análisis comprensivo dada la naturaleza de los textos construidos con las personas entrevistadas. Éstos no tienen un carácter meramente informativo o periodístico, sino que se trata de narrativas que contienen una dimensión subjetiva, la cual requiere ser captada en el proceso de interpretación. Como ha dicho Bertaux (2010: 89), una narrativa de vida no es un discurso cualquiera, este es “un discurso narrativo que se esfuerza para contar una historia real”, que además, es improvisado durante una relación o situación dialógica propiciada por un investigador que conduce la entrevista, para la descripción de experiencias pertinentes para el estudio de su objeto de investigación.

Consideraré, pues, que otro tipo de estrategias usadas para el análisis de narrativas, como por ejemplo, el análisis categorial o el análisis de contenido, en las que los textos son fragmentados o divididos minuciosamente en unidades categóricas extraídas del texto: palabras, frases, párrafos (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001: 195), si bien pueden resultar funcionales para otros estudios narrativos, para este pueden ser insuficientes ya que dichas técnicas se concentran en el contenido expreso o latente y no en la forma misma de los relatos, ni en el análisis profundo de cada narración. Además, porque la pretensión en este estudio no ha consistido en proponer una o varias nuevas categorías, sino más bien en reconstruir, a partir de las interpretaciones que las personas hacen de su propia experiencia, el sentido y el significado de la responsabilidad y de sus compromisos con las víctimas de la guerra. Este trabajo apunta, pues, en concordancia con Luna (2006:37), a la generación de nuevas hipótesis relativas a la experiencia vivida.

De esta manera, las historias de vida que fueron construidas con los sujetos que hicieron parte de la investigación, tienen como unidad de interpretación el relato mismo. He asumido, por tanto, que no es posible la fragmentación ni la descomposición de los relatos ni de la experiencia. “Se trata, en el mejor de los casos de acercarse a la vivencia hecha experiencia, es decir, de aceptar que en la narración se produce una mirada retrospectiva y de alguna manera, interpretada, de lo vivido” (Luna, 2006: 35). De esta manera, he partido para el análisis comprensivo, del supuesto de que el sujeto entrevistado es capaz de construir narraciones, a través del relato de su vida, con significado y con sentido para sí mismo como para el investigador.

Bertaux (1980:13), ha propuesto que en el análisis comprensivo de las narrativas de vida, se requiere, esencialmente, un alto nivel de reflexión sociológica y “un mínimo de procedimientos técnicos”. Para este autor, la imaginación y el rigor constituyen la combinación necesaria para producir un buen análisis comprensivo. Sin embargo, la prioridad debe ser dada a la imaginación, pues en los estudios narrativos se trata construir “una representación (primero mental y después discursiva) de relaciones y procesos

que engendran los fenómenos de los cuales hablan, frecuentemente de forma alusiva, los testimonios” (Bertaux, 2010: 107).

A partir de lo anterior, la relación con las evidencias y el proceso de análisis de los datos en este estudio ha seguido una vía donde el apoyo principal para la comprensión ha sido la imaginación y el proceso de escritura. Es gracias al trabajo de “imaginación sociológica que el investigador moviliza los recursos interpretativos de los cuales dispone y que activa el conjunto del espacio cognitivo situado en el interior de su horizonte” (Bertaux, 2010: 108). Con respecto al proceso de escritura, Sierra (2013: 11), ha planteado que el proceso de análisis se concentra, precisamente, en “la escritura y reescritura de los relatos y de incontables notas-reflexivas”, las cuales recogen las dudas, las inquietudes, las preguntas, los significados y las hipótesis que van surgiendo a través del proceso investigativo.

En concordancia con estos planteamientos, el análisis comprensivo de las narrativas en este estudio se realizó con base en los lineamientos de Bertaux (2010: 87 y ss.):

- Lectura cuidadosa de cada uno de los relatos que aparecen en la narración.
- Reconstrucción de los hechos en su orden diacrónico; sucesión temporal de los acontecimientos, situaciones, acciones del personaje y de sus próximos.
- Identificación de los contextos de esos hechos y de encadenamientos plausibles de causa y efecto, reconstrucción de sus redes de relaciones interpersonales, etc.
- Interpretación de la significación del relato y de la experiencia para la configuración del sentido de responsabilidad y los compromisos frente a las víctimas.

- Interpretación de algunos rasgos de la experiencia y la significación que en esta tiene la responsabilidad y los compromisos morales asumidos con las víctimas.
- Identificación de criterios de los juicios, las decisiones y elecciones que en todos los relatos, dan cuenta de la experiencia vivida.

Finalmente, considero importante señalar que en la medida en que las narraciones de los sujetos que hicieron parte de esta investigación, estaban llenas de descripciones y referencias a situaciones, acontecimientos y contextos sociales e históricos reales, asociados a la guerra y la violencia que tiene lugar en las distintas regiones del país en las que cada uno ha vivido, como por ejemplo, el proceso de paz entre el gobierno colombiano y una facción de la guerrilla del ELN, la Corriente de Renovación Socialista, en el año de 1994. O en el caso de Martha, en su relato se refiere a uno de los episodios de mayor barbarie ocurridos en su departamento, conocido como la *masacre de Córdoba*, me vi obligado a consultar diferentes fuentes de información, entre ellas: el informe del Grupo de Memoria Histórica 2013; algunos estudios sobre el conflicto armado en esas regiones del país, publicados por ONG de derechos humanos que hacen seguimiento a la guerra, otros estudios o investigaciones de carácter histórico o sociológico, informes de prensa, etc., para precisar la secuencia cronológica que establecen los narradores, completar las informaciones y las descripciones, y para situar los episodios y las experiencias concretas en el contexto general del cual he venido hablando a lo largo de este estudio, cuidando de esta forma, que el análisis y las interpretaciones realizadas no pierdan el sentido contextual de los relatos.

SEGUNDA PARTE: Antecedentes de investigación y contexto teórico

Descripción general

Esta parte de la tesis está compuesta por dos capítulos. En el primero de ellos (capítulo 4) presento una discusión sobre los supuestos teóricos y algunos temas que considero fundamentales para profundizar en la reflexión sobre aquello que de manera “indiferenciada” o genéricamente se ha denominado como las víctimas, pero que en el marco del conflicto armado interno y prolongado que vive Colombia, se ha configurado como una condición que está llena de complejidades y matices. Posteriormente, planteo una discusión sobre el proceso de reconocimiento jurídico y social de las víctimas en el contexto colombiano, dándole especial importancia al nexo entre reconocimiento social y responsabilidad.

En el quinto capítulo, abordo diferentes perspectivas sobre la responsabilidad frente a las víctimas, desde sus fundamentos morales y políticos. Como punto de partida expongo los postulados de la *ética de la responsabilidad* de Max Weber (1919), quien introdujo por primera vez esta idea al contrastarla con una *ética de la convicción*. A esta concepción de la responsabilidad se contraponen las llamadas éticas deontológicas, en donde daré especial atención a la perspectiva liberal de Rawls (1997). Me interesa mostrar cómo en su planteamiento, la concepción de persona (que deriva en un sujeto moral, autónomo, libre e igual), y la idea de cooperación social, se constituyen en los fundamentos de la responsabilidad.

Posteriormente, presento otras miradas sobre la responsabilidad que ponen en tela de juicio la perspectiva liberal. Empiezo revisando algunos de los planteamientos que han hecho autores comunitaristas como Charles Taylor, que dan lugar a pensar la construcción de la responsabilidad y el compromiso moral con los otros con quienes se comparten marcos comunes. Posteriormente, abordo el enfoque intersubjetivo o político de la responsabilidad de Hannah Arendt (2003) y la perspectiva objetiva propuesta por Hans Jonas (2004), quienes, por caminos diferentes, hacen una crítica al planteamiento liberal, al proponer una noción de responsabilidad ajena a la categoría de autonomía moral y a la noción de racionalidad. Finalmente,

termino este bloque, con el análisis de la ética que propone Emmanuel Levinas, que se configura como uno de los pilares en que se sustenta una educación ética orientada a la formación de la responsabilidad frente a las víctimas de la guerra.

A continuación, la reflexión propuesta se centra en lo que he denominado: *Confluencias en torno a la ética de la responsabilidad frente a las víctimas*. Se trata de una serie de posturas teóricas o de miradas que aparecen al tratar la ética de la responsabilidad desde la perspectiva de la heteronomía. Me referiré, especialmente, a la ética de los sentimientos morales, a la ética del cuidado y la responsabilidad, a la ética de la compasión y a los planteamientos de MacIntyre y Butler, quienes configuran una ética fundada en la vulnerabilidad y la dependencia. Se trata, como ha apuntado Buxarrais (2006: 204), de “todo un ir y venir de éticas que, en estos momentos, ocupan la mayor parte del terreno de la educación moral”.

Finalmente, este capítulo termina con un apartado dedicado al ámbito de lo pedagógico, en el que planteo una reflexión en torno a una educación ética pensada desde la responsabilidad con los que han sido puestos en el lugar de víctimas. Esta reflexión se alimenta a partir de algunas de las concepciones antes revisadas, sobre el reconocimiento social y sobre la construcción de la responsabilidad ética y política.

4. Cuarto capítulo: la emergencia de las víctimas en el espacio público y el problema del reconocimiento social

El historiador François Hartog, en un trabajo que lleva por título *“El tiempo de las víctimas”* (2012), propone una interesante reflexión acerca de las condiciones históricas, sociales e institucionales que favorecieron los diferentes desplazamientos y la reconfiguración del estatus de la víctima en el contexto público e institucional. A continuación, voy a considerar brevemente, algunos de sus planteamientos, pues contribuyen a la comprensión del proceso de configuración de esa condición de ser víctima en la escena pública y en el ámbito normativo de Colombia. Su perspectiva será complementada con los planteamientos de autores como Fassin y Rechtman (2007), Reyes Mate, (2003); Ortega (2011), entre otros, que de manera aislada, enfatizan en algunas de las categorías propuestas por el historiador francés.

4.1. Algunas condiciones que permitieron la emergencia de las víctimas. Una aproximación histórica

Para Hartog (2012), la manera como aparece la noción de víctima en la historia se asocia a una serie de acontecimientos y condiciones específicas. Categorías como: trauma, memoria, crimen de lesa humanidad, reparación, entre otras, han permitido dotarla de nuevos significados y han conducido a fundar “una nueva condición de la víctima” en el presente.

En primer lugar, Hartog muestra cómo la figura de la víctima pasó de estar asociada en la antigüedad a la noción de sacrificio, en el marco de las religiones antiguas (en términos del ofrecimiento a una divinidad), a afiliarse, a partir de la primera guerra mundial, a la figura del héroe, (encarnada en el soldado-ciudadano que se sacrifica deliberadamente por la salvación de la patria). Aunque para Hartog la imagen de la víctima heroica continua vigente, la tragedia de las guerras, que han generado millones de muertos, desaparecidos, desplazados y “sobrevivientes aterrados y extraviados”, hace que emerja una “noción” de víctima diferente, que no goza ya de una connotación activa y positiva, (como en el caso de aquel héroe que se

sacrificaba de manera voluntaria), sino más bien, una con un carácter pasivo y en cierto sentido, negativo que conduce a que se prefiera “hablar lo menos posible de las víctimas” (Hartog 2012:13). Este silencio tiene que ver quizás, como lo sugiere Díaz (2009: 3), con el hecho de que a través del establecimiento de mecanismos identificatorios, las víctimas nos recuerdan nuestro propio estado de vulnerabilidad y precariedad. De esta manera, explica Hartog, las víctimas durante la postguerra “tienden a desvanecerse” en el silencio y el olvido.

Ahora bien, para el historiador francés, algunos de los elementos que hicieron posible la transformación de la condición de víctima y su emergencia en el espacio público, están vinculados a la esfera del derecho y del juicio. Para empezar, señala cómo con el juicio de Núremberg en 1945, se instituye la figura jurídica del crimen de lesa humanidad. Es con base en la imprescriptibilidad natural, que dicha figura establece, que se instaura una “atemporalidad jurídica en virtud de la cual el criminal fue, es y será contemporáneo de su crimen hasta su último aliento” (Hartog 2012: 13). En la misma dirección, Reyes Mate (2003: 106), desde una perspectiva de la memoria, considera que tanto el juicio de Núremberg como la decisión tomada por el Parlamento francés en 1964, que declaró la imprescriptibilidad en los referidos crímenes contra la humanidad (haciendo referencia al genocidio), fueron dos medidas con un significado fundamental en la historia moral del derecho, pues con ellas se funda una especie de “desbordamiento temporal de la justicia”.

Estos hechos, según Hartog (2012: 13), produjeron un desplazamiento del “régimen de temporalidad de lo imprescriptible hacia el espacio público”, que puede ser visto, como “una de las marcas de la *juridificación* de este espacio”, y como uno de los rasgos del mundo contemporáneo. Ahora bien, para Hartog, el proceso de Adolf Eichmann en Jerusalén, en 1961, constituyó un hecho determinante en esta historia. A partir de ese momento, la víctima hace presencia en el espacio público y en el ámbito normativo como *testigo*. Escribe Hartog:

“testigos y víctimas –el testigo como víctima– ocuparon la escena y salieron a la luz. La autoridad del primero se vio reforzada por la condición de la segunda. Durante las declaraciones, el acusado se encontró ante algunas de sus víctimas. Por primera vez, en efecto, testigos –es decir, víctimas– eran llamados a dar testimonio, no acerca de Eichmann, al que evidentemente no habían visto jamás, sino acerca de lo que habían soportado. Un testigo se convertía así en la voz y en el rostro de una víctima, de un sobreviviente al que se le escucha, al que se le da la palabra, al que se graba y se filma” (Hartog, 2012: 14).

Posteriormente, en la década de los noventa, la figura de la víctima adquiere una nueva dimensión sustentada en la categoría de trauma (Hartog, 2012), la cual, a pesar de tener un origen antiguo, -en el griego *traumat* (Ortega 2011: 21)-, mantiene un uso extendido y conserva su vigencia a través la medicina contemporánea. Ortega, en un extenso trabajo sobre el «trauma social», señala cómo el concepto de trauma⁶², a finales del siglo XIX, se posiciona como una categoría psicológica, de la mano de la idea de «memoria traumática», la cual se usaba para referirse a las distintas formas en que “el cuerpo recuerda, involuntariamente, eventos de particular intensidad y dificultad emocional”. Posteriormente, hacia finales del siglo XX, el trauma se convierte también “en una categoría de la nosografía psiquiátrica” (Hartog, 2012: 14).

Los estudios de Fassin y Rechtman (2007), muestran cómo la noción de trauma instituye un nuevo marco de referencia que dota de un significado distinto al sufrimiento de las víctimas. La idea de trauma, se impone, según estos autores, como un lugar común del mundo contemporáneo, como “una verdad compartida”, que incluso, puede ser vista como un “hecho social de orden general”.

Fassin y Rechtman (2007: 15), llaman la atención sobre los discursos y los dispositivos de apoyo psicológico y psiquiátrico desplegados en torno a situaciones de emergencia (guerras, desastres naturales, actos terroristas o de violencia más cotidiana), sucedidos en las últimas décadas en los Estados Unidos, Francia y en otros países. En este contexto destacan la forma natural

⁶² Ortega (2011) presenta, un extenso trabajo, en compañía de otros autores, diferentes perspectivas y debates sobre el concepto de trauma cultural y su utilidad en las ciencias sociales.

en que se percibe y acepta, en las sociedades contemporáneas, la intervención y el manejo de estas crisis, dado por los equipos de profesionales en el área de la salud, la psiquiatría y la psicología.

En los últimos 25 años, registran Fassin y Rechtman, ha habido un tránsito de un ámbito en el que el trauma era considerado una condición sospechosa, de dudosa legitimidad que generaba dudas y desconfianza, a uno en el cual, al considerar un acontecimiento como traumático, se designa una realidad que se vincula a un sentimiento de empatía hacia aquellos que han sufrido dicho estado. Así pues, la idea de trauma “ha invadido el espacio moral de las sociedades contemporáneas” (Fassin y Rechtman, 2007: 14).

De esta manera, se ha pasado “de la duda al reconocimiento: se reivindica el trauma y la víctima es reconocida”. Con el trauma se abre, pues, un “nuevo lenguaje del acontecimiento”, en tanto este permite nombrar “una nueva relación con el tiempo, con la memoria, con el duelo y la deuda, con el sufrimiento y con los que sufren” (Fassin y Rechtman 2007: 405). En este nuevo escenario, concluyen los autores, es posible criticar un supuesto “etnocentrismo psicológico”, pero lo que resulta difícil es poner en cuestión o en duda, la importancia moral del traumatismo (Fassin y Rechtman, 2007: 16).

Por otra parte, y de vuelta al ámbito del derecho, los juicios⁶³, concebidos, según Hartog, como momentos de memoria, debían permitir, “una vez más, o finalmente, la expresión y la escucha de las quejas de las víctimas”. Estos procesos deberían actuar, por una parte, para que se hiciera justicia y las víctimas fueran reparadas, y por otra, tenían que operar también como instrumentos de la historia, pero fundamentalmente, tenían que perdurar en el tiempo (Hartog 2012: 16).

Más allá de los procesos por crímenes de lesa humanidad, se ha producido, según Hartog, un desplazamiento, a partir de la década del 90, en el núcleo de las acciones jurídicas: del acusado a la víctima, en donde la historia se

⁶³ Hartog hace referencia, especialmente, a la serie de juicios por crímenes de lesa humanidad que tuvieron lugar en Francia entre 1987 y 1998.

empieza a leer “a través de los ojos de la víctima” (Garapon 2008, citado por Hartog 2012). De este modo, según el autor francés, en el transcurso de estos años, la memoria se ha convertido “en un nuevo campo de acción pública internacional: el de las políticas de la memoria” (2012:17).

Desde la perspectiva de la memoria, Auschwitz, como señala Blair (2008: 85), constituye un acontecimiento significativo, que ha dado origen a una extensa literatura que pone en evidencia la fuerza de su “construcción como símbolo testimonial”. De acuerdo con esta autora, éste acontecimiento ha alimentado enormemente la reflexión contemporánea sobre la condición y el sufrimiento de las víctimas, en función de la memoria, pero más concretamente, en relación con las posibilidades, el sentido y los efectos que envuelve el testimonio en situaciones de violencia y de guerra.

Reyes Mate (2003), ha planteado cómo a través de la memoria es posible mantener vigentes unos derechos y unas reivindicaciones que para las ciencias históricas “han prescrito o están saldados” (2003: 115). Evocando la discusión entre Horkheimer y Benjamin acerca del sentido y contenido de la memoria, Reyes Mate sostendrá que en el centro de la justicia anamnética se ubica el saber si la memoria es capaz de hacer justicia a los derechos de las víctimas. A su juicio, la memoria debe asumirse como un “acto de justicia absoluta” y no simplemente como una justicia retórica. En este planteamiento, lo que está en juego, según él, no sólo es el reconocimiento del derecho a la felicidad de las víctimas, sino la exigencia de que “esa felicidad que tuvieron tantos seres humanos y de la que se les privó injustamente” sea restituida aquí y ahora (Reyes Mate 2003:115), en el presente, el cual, en palabras de Hartog (2012), constituye “el verdadero tiempo de las víctimas”.

Finalmente, en el contexto colombiano, El Grupo de Memoria Histórica - GMH (2013:13), ha destacado en su informe, cómo en las últimas dos décadas se ha gestado en el país una gran movilización social por la memoria, promovida desde distintos sectores de la sociedad civil: asociaciones de víctimas, movimientos sociales, organizaciones de derechos humanos, miembros de la academia, algunos medios de comunicación alternativos, entre otros. Para el

Grupo de Memoria Histórica, la memoria se ha posicionado en el país, no como una experiencia del posconflicto, sino más bien como un “factor explícito de denuncia y afirmación de diferencias”. Se trata, por tanto, de una forma de responder o de manifestarse a la cotidianidad de la guerra y al silencio que se ha querido imponer sobre muchas de las víctimas (2013: 13).

4.2. Sobre el problema para hablar de las víctimas. Lenguajes que transforman y expropian la experiencia y el sufrimiento

Una serie de preguntas han de plantearse alrededor de la condición de víctima y de los problemas relacionados con su reconocimiento social: “¿Quién es la víctima? ¿Cómo definirla?” (Bárcena y Mèlich, 2003: 197) ¿Qué significado tiene ser víctima en el marco del conflicto armado colombiano? ¿Cómo podemos aproximarnos de manera ética, pero también de manera teórica a dicha condición? ¿Es posible hablar de una identidad moral de la víctima? Abordar estas cuestiones, en el contexto colombiano, se presenta como una tarea compleja y bastante polémica. En primer lugar, debido a la polarización política que la guerra genera tanto en los sectores que se disputan el poder como en una parte de la sociedad. En segundo lugar, por la prolongación y degradación de la guerra que, como expuse en el primer capítulo, ha producido una verdadera tragedia humanitaria, si se tiene en cuenta el número de civiles muertos, la población de desplazados internos, los exiliados, las continuas violaciones a los derechos humanos y al DIH por parte de los diferentes actores armados, etc. En estas condiciones, intentar definir quiénes son las víctimas, establecer generalizaciones o hablar de esta población como si se tratara de “un sujeto colectivo unitario” (Das, 2008) o de un grupo homogéneo resulta problemático. Se trata, pues, de una condición que está llena de complejidades y contradicciones y de la emergencia de una variedad extraordinaria de formas de definirse, reconocerse y narrarse como víctima.

A partir de lo anterior, y en virtud del enfoque biográfico-narrativo en el que se inscribe este estudio, he asumido que no es posible abordar la condición de víctima como si se tratara de una *categoría o de un concepto*, en razón a

criterios metodológicos, pero fundamentalmente, en virtud de consideraciones éticas.

Autores como Bárcena y Mélich (2003), han planteado que el lenguaje “objetivante y científico” propio de la tradición idealista y metafísica occidental, resulta ser inadecuado o insuficiente para tratar este tema. Para estos autores, no es posible hablar de la víctima “conceptualmente” o “categorialmente” ya que sobre la víctima no puede decirse nada, solo podemos “mostrar” su condición, esto es, abrir “un lugar, un espacio y un tiempo para que la víctima hable por sí misma” (Bárcena y Mélich, 2003: 198). De este modo, proponen un lenguaje poético como alternativa para mostrar lo que la víctima expresa, cualquier otro tipo de lenguaje, a su juicio, termina por ontologizar o sociologizar a la víctima, en la medida en que tiende a producirse una apropiación de su voz y una instrumentalización de su condición y es, a toda costa, lo que debería evitarse desde un punto de vista ético: usurpar su palabra e instrumentalizar su sufrimiento (Bárcena y Mélich 2003: 202-203).

Ahora bien, teniendo en cuenta que las víctimas de las que hablo en este estudio no son víctimas ausentes⁶⁴ y que, en buena medida, lo que me propongo es comprender la construcción social de la condición de víctima y los compromisos asumidos por algunos de ellos a lo largo de su trayectoria de trabajo social y político, considero que este lenguaje poético termina siendo problemático o insuficiente⁶⁵ para comprender las diferentes expresiones o formas de victimización que se presentan en contextos concretos de violencia, ya que es excesivamente abstracto o indiferenciado, y en esta medida, no permite dar cuenta de la pluralidad y la complejidad que entraña esta condición de ser víctima, ni de las posibilidades de *agencia* de estos actores sociales, quienes en los últimos años de violencia en Colombia, se han movilizado y

⁶⁴ Como he dicho en otras partes de este estudio, se trata de personas que han sido desplazadas de sus lugares de origen y de residencia, víctimas de amenazas, intimidaciones, persecución política, personas que han visto morir de manera violenta a sus seres queridos, etc.

⁶⁵ No se está sugiriendo con esto que la reflexión de estos autores no tengan un valor filosófico o político sino más bien, que es un nivel de discurso que resulta insuficiente o inadecuado para acercarse o comprender la experiencia de las víctimas en contextos concretos y complejos de violencia.

organizado social y políticamente para denunciar públicamente su situación, expresar su dolor y reivindicar sus derechos ante el Estado. Finalmente, considero que *la poética* o el lenguaje poético al que se refieren Bárcena y Mèlich, no da cuenta de los componentes históricos de los múltiples procesos de victimización que tienen lugar en contextos de guerra, los cuales, además, constituyen un insumo fundamental para los procesos de reparación y restitución de los derechos vulnerados. Como veremos en las dos últimas partes de esta tesis, la responsabilidad, jurídica, ética y política frente a las víctimas de la guerra en Colombia, se reconstruye a partir de unas experiencias históricas, concretas, relacionales y prosaicas de sufrimiento.

En relación con estas cuestiones, Das (2008), ha planteado que existen diferentes ejemplos de la manera en que la experiencia individual del sufrimiento puede ser homogenizada, transformada y apropiada, no sólo por los discursos o lenguajes de las ciencias sociales, sino también por cuenta de las instituciones del Estado y los propios movimientos sociales, quienes a través de la construcción de arquetipos colectivos, así como de otras formas de apropiación del sufrimiento, como la mediatización, pueden dar paso a una instrumentalización política de la víctima (Das, 2008: 452). En palabras de Das:

“Los antropólogos no pueden consolarse con una idea simplista de las víctimas inocentes (...) el tropo de la víctima inocente ofrece una pantalla para dedicarse al voyerismo. Como mínimo, esto tiene el potencial de abrir espacios sospechosos, donde los relatos del sufrimiento se despliegan en las prácticas divisorias de separar a las víctimas *inocentes* de las *culpables*. No obstante, aún pregunto si es posible una imagen diferente de las víctimas y de los supervivientes en la que el tiempo no esté congelado” (Das, 2008: 153).

Das (2008,1995), a partir de un estudio con las víctimas del desastre industrial en Bhopal⁶⁶, India, profundiza en el problema de la apropiación jurídica y burocrática del sufrimiento de las víctimas por parte del Estado (Das 2008: 448). Según ella, el discurso y las prácticas especializadas del profesional (el juez, el trabajador social o el científico médico), dan lugar a un lenguaje técnico que pretende articular la naturaleza del sufrimiento de la víctima que termina

⁶⁶ De acuerdo con Das, esta es una de las peores catástrofes industriales de la Historia. Ocurrida en 1984 (Das, 2008).

por transformar su experiencia y conduce a una “expropiación” de su autoridad moral sobre su condición de doliente. Con base en los criterios de dicho lenguaje técnico se legitima el riesgo y la pertinencia del sufrimiento, en el marco de un proceso jurídico-administrativo. No es que Das este sugiriendo que la experiencia de la víctima pueda hablar de manera clara y directa sin verse mediada por la reflexión intelectual, lo que argumenta más bien, es que las estructuras conceptuales de las distintas disciplinas suprimen la voz de las víctimas y nos alejan de la inmediatez de su experiencia (Das, 2008: 410).

Este proceso de “expropiación” de la experiencia personal del sufrimiento se agrava, según Ortega (2008: 38), cuando el Estado privilegia dichos lenguajes como el único camino para esclarecer la verdad y dar acceso a los procesos de reparación y restauración de derechos. De esta manera, dice Ortega, se “distorsiona el mundo moral de la víctima” y se transforma la dimensión personal del daño en una serie de consideraciones burocráticas o en un mero cálculo racional de Estado. En un sentido similar, Valladolid (2003: 163), evocando el problema de las víctimas del terrorismo en España, destaca la tensa relación que existe entre una “política democrática” y las víctimas. Para este autor, buena parte de esta tensión tiene que ver con el hecho de que el sistema jurídico produce una especie de “robo oficial del agravio de la víctima” a manos de los operadores penales, quienes no actúan debidamente, sino que ejercen el papel de “ladrones profesionales”, causando así una “revictimización”. En este proceso, “la víctima se convierte en una institución puramente mediata y funcional, supeditada a fines asumidamente más elevados” (Herrera 1996, citado por Valladolid, 2003: 164).

Finalmente, las investigaciones de Facundo (2014), con víctimas de desplazamiento forzado en Bogotá, Colombia, ilustra lo anterior. Esta investigadora muestra cómo las víctimas, para ser reconocidas jurídicamente dentro de la categoría de *desplazado* tienen que pasar por un proceso administrativo engorroso y con frecuencia degradante, que obedece a “criterios de racionalidad burocrática” propios del Estado moderno. Para Facundo, en este esquema, la atención es puesta en la eficiencia del proceso mismo y no en las posibilidades de mitigar el impacto que la tragedia de la violencia genera en

la vida de las personas. A su juicio, un sistema que en teoría pretende proteger los derechos de las víctimas y atenuar el daño sufrido, tendría que abandonar los criterios de eficacia, más propios del sistema capitalista o neoliberal, y adaptar los procedimientos jurídicos a los complejos tránsitos por los cuales circulan las víctimas en el éxodo (Facundo, 2014: 310-311).

A partir de lo anterior, he asumido que la perspectiva antropológica de Venna Das (2008, 1995) aporta herramientas interpretativas para abordar la condición de víctima. Consideraré, en lo que sigue, algunos de sus planteamientos, así como los trabajos de algunos investigadores colombianos que recuperan diferentes elementos de su propuesta, para estudiar el contexto de violencia y el sufrimiento de las víctimas. Estas investigaciones ofrecen una serie de elementos teóricos y etnográficos que ayudaran a comprender el modo como se ha construido socialmente la condición de víctima en el contexto colombiano. Con la revisión de estos trabajos (que exploran y describen diversos factores implicados en los acontecimientos de violencia, en las formas de victimización y en las narrativas o los testimonios mediante los cuales las víctimas comparten sus experiencias con los otros) no se pretende hacer una revisión exhaustiva de la evolución de la discusión teórica e histórica de dichas categorías. Lo que se pretende, más bien, es ilustrar los diversos caminos que están tomando los estudios sobre el tema en el país y la complejidad de los asuntos implicados en la condición de víctima y en el problema de su reconocimiento social.

4.3. Violencia, cotidianidad y agencia. La mirada de Veena Das

En primer lugar, Das sostiene que una de las tareas primordiales de la antropología social, consiste en dar sentido al sufrimiento humano. La autora defiende una imagen del conocimiento antropológico “en relación con el sufrimiento como algo que está atento a la violencia donde quiera que ocurra en el tejido de la vida, y del cuerpo de textos antropológicos como algo que rechaza la complicidad con la violencia al abrirse al dolor del otro” (Das, 2008: 153). La aportación singular que hace la antropología social, desde esta

perspectiva, para el tema del que se ocupa el presente estudio, tiene que ver con el lugar y el énfasis que pone en *la vida cotidiana* más que “en una interpretación metafísica de la voluntad en la comprensión de la naturaleza del sufrimiento” (Das, 2008,1997: 437).

La apuesta de Das en sus investigaciones es por una “mirada etnográfica”, en la que examina el fenómeno de la violencia desde la perspectiva y las prácticas de las propias víctimas, es decir, desde las formas en que dichos sujetos agencian, sufren, perciben y resisten las violencias, “recuerdan sus pérdidas”, hacen el duelo y reconstruyen su vida y sus relaciones cotidianas. Este enfoque lo articula con un análisis estructural que indaga por las causas y los orígenes económicos, institucionales, locales y globales de los acontecimientos de violencia. En este enfoque, según Ortega (2008), la pregunta por el efecto, el sentido y la percepción de las violencias cobra relevancia política e intelectual, en la medida en que permite entender las formas en que las diferentes manifestaciones de violencia configuran la subjetividad, y a la vez son configuradas y transformadas por las acciones particulares y comunitarias (2008: 20-21).

Ahora bien, para abordar los planteamientos de esta autora sobre el sentido y la percepción de las víctimas frente a la violencia y el sufrimiento, es necesario referirse a algunos aspectos concretos de su trayectoria y experiencia con la violencia sectaria de la India, pues su obra, en gran medida, está profundamente marcada por este tipo de acontecimientos. Escribe Das: “cuando se enfrenta el tipo de trauma que la violencia imprime en nosotros, debemos comprometernos en decisiones que configuran la manera en que llegamos comprender nuestro lugar en el mundo” (Das, 2008: 145, 152). De este modo, la autora nos sitúa en el contexto de las experiencias concretas en las que se enmarcan sus observaciones y planteamientos.

En 1984, relata Das, vivió de manera muy cercana la violencia que se desencadenó contra los sijs en Delhi como consecuencia del asesinato de Indira Gandhi. A partir de ese momento, se involucró íntimamente con una comunidad de sobrevivientes a través de su trabajo como miembro del equipo

de Ayuda y Rehabilitación de la Universidad de Delhi, con el que desarrollo tareas de recuperación y apoyo a estas poblaciones. En este proceso, Das se encuentra con “una violencia repentina y vertiginosa”, dirigida de manera sistemática contra aquellos pobladores identificados como sijs, orquestada con la complicidad de miembros del Estado, pero ejecutada principalmente por grupos armados ilegales que administraban la violencia y el sufrimiento de las víctimas para su propio beneficio (Das, 2008:147, 150).

En la comprensión de la violencia y en las labores de recuperación de los supervivientes, desarrolladas por Das y el equipo de trabajo, las formas o los mecanismos mediante los cuales estos sujetos lograban enfrentar y resistir la violencia y el despojo, ocuparon un lugar central. Frente a una situación cargada con las experiencias traumáticas o de violencia desoladora, Das plantea las siguientes cuestiones: ¿Cómo pueden los sobrevivientes de estas comunidades volver a retomar las tareas cotidianas de sobrevivir sin el temor constante a ser nuevamente violentados o agredidos? “¿Hay otros caminos por los que pueda darse la creación del yo, a través de la reocupación del mismo espacio de la devastación, acogiendo los signos de la injuria y convirtiéndolos en maneras de devenir en sujetos?” (Das, 2008: 159). Sugiere que la construcción de sí (o la creación del yo) en el presente, no se ubicaba, necesariamente, “en la sombra de algún *pasado* fantasmal⁶⁷ sino en el contexto de hacer habitable la cotidianidad”, es decir, en la posibilidad que tienen los sujetos de “ocupar el espacio de la devastación apropiándose”, a través no de un gesto de evasión, “sino ocupándolo en su carácter de presente” mediante el duelo (2008: 157).

⁶⁷ De acuerdo con Ortega (2008) la idea del “fantasma” es invocada por Das en diferentes pasajes de su trabajo. Esta idea hace referencia al “trauma” y puede funcionar como formaciones simbólicas “que median en la experiencia cotidiana de una violencia que se ve, se oye y se teme”. Según Ortega, el trauma no es simbolizado siempre de la misma manera. Los diferentes acontecimientos de violencia o agresión y sus diferentes dimensiones (quien es el perpetrador: el estado, miembros de la comunidad, delincuencia, etc., o si la agresión es anticipada o si se agrede a mujeres y niños, entre otras cosas), determinan la modalidad y el asedio del pasado que opera en las relaciones sociales actuales y que puede estructurar el presente de manera silenciosa (2008: 34, 35).

Por otra parte, Das destaca el papel de las mujeres quienes lideraron, en muchos casos, el proceso de duelo en sus comunidades, a través de la reconstrucción de sus hogares, y de la *cotidianidad* como el sitio donde se reconstruye la vida y el lazo social (Ortega, 2008: 18). De nuevo la autora nos ubica en el contexto concreto de la comunidad de sobrevivientes con la que trabajó. Relata cómo las mujeres decidieron, en un acto de duelo y frente a la presión de algunos de los actores implicados en la violencia (quienes tenían el interés de presentar una imagen de normalidad en la zona), sentarse en frente de sus casas, negándose a bañarse o a limpiarlas, y a abandonar los pequeños grupos que habían formado para dormir en las calles. Según Das, con este acto, las mujeres estaban exhibiendo sus cuerpos como muestra de su desconsuelo, “no podían hacer que sus cuerpos hablaran para expresar los lamentos tradicionales. Sin embargo la contaminación que insistieron en encarnar estaba mostrando la pérdida, la muerte y la destrucción” (Das, 2008:161).

Para Das, en el espacio social en el que se ubican las comunidades devastadas por la violencia y el sufrimiento, la pregunta por la experiencia, el sentido y el efecto colectivo e individual de dicha violencia, no se resuelve sino a través de una comprensión compleja del contexto local y de la vida cotidiana⁶⁸. Desde esta perspectiva, es a través del *registro de lo cotidiano* como puede darse la “creación de sí” y el modo en que puede “intentarse redimir la vida”, es decir, rescatarla de esa permanente “operación de lo negativo” (Das, 2008: 159). De este modo, hablar de las víctimas como un sujeto colectivo unitario, resulta imposible, pues el modo antropológico de conocer es definido por los sujetos, en términos de las condiciones bajo las cuales resulta posible hablar de experiencia. Así, más que intentar hablar de una identidad moral de la víctima, lo que está en juego, en el planteamiento de Das, son las “formas de habitar el mundo en las que intentamos apropiarnos de él, o hallar nuestra propia voz” (Das, 2008: 160). Sobre esto escribe Das:

⁶⁸ Para Ortega (2008), *la cotidianidad*, como unidad fundamental de análisis social, resuelve, en la práctica, la compleja relación entre agencia y estructura que está presente en el trabajo de Das. Dicha categoría encuentra su expresión concreta en las comunidades a las que pertenecen los individuos.

“Sugiero que la creación de sí en el registro de lo cotidiano consiste en armar de manera cuidadosa una vida –un compromiso concreto con las tareas de rehacer que está atento a ambos términos de la expresión compuesta–, la cotidianidad y la vida. Señala a los acontecimientos de los cotidiano y al intento de forjarse a uno mismo como sujeto ético dentro de este escenario de lo común” (Das, 2008: 162).

Por último, Das señala la importancia de garantizar dos condiciones fundamentales en relación con los procesos de recuperación y rehabilitación de las comunidades arrasadas por la violencia, que resulta importante considerar, a propósito del problema del reconocimiento social de las víctimas en Colombia y del proceso de reparación que adelanta el gobierno actualmente (que incluye la restitución de las tierras despojadas), el cual se está llevando a cabo en medio de la confrontación armada, y en donde la mayoría de las estructuras responsables por esa violencia y el despojo, siguen vigentes.

Por una parte, plantea que a nivel macro del sistema político, es necesario construir un espacio público donde se reconozca el sufrimiento de las víctimas y se restaure la confianza en los procesos democráticos. Por otro lado, a nivel micro de los supervivientes de las comunidades y las familias, es imperativo brindar, ante todo, seguridad y protección contra la violencia, así como también las condiciones materiales, sociales y económicas, que hagan posible la vida y que permitan que las víctimas puedan retornar a sus tierras y reconstruir el tejido social y su cotidianidad. Según Das, tales condiciones no implican necesariamente que el sistema de justicia penal pueda separar exitosamente a los culpables de los inocentes, pues en la mayoría de los casos, y en contextos de violencia tan complejos, no es fácil definir a los culpables y atribuir responsabilidades legales, sin embargo, el proceso de reconocimiento público del sufrimiento de las víctimas puede contribuir para que éstas logren reasumir la vida en sus comunidades de origen (Das y Kleinman 2001, citado por Das 2008:162). Estas condiciones sostenedoras de la vida no sólo son una obligación de las instituciones del Estado, sino que también se configuran como una responsabilidad política, en tanto sociedad, y como “la materia de nuestras decisiones éticas más arduas” (Butler (2010: 43).

4.4. La construcción social de la condición de víctima y el lugar del sufrimiento

En el contexto colombiano, el carácter invasivo de la violencia y su permanencia en el tiempo han afectado el reconocimiento de las particularidades de los diferentes actores y sus lógicas específicas, así como de sus víctimas (Sánchez, G., 2013:13). Este factor se presenta como uno de los principales obstáculos para el esclarecimiento de la verdad, es decir, del derecho que las víctimas tienen a conocer realmente lo que pasó y las razones por las cuales ocurrieron los hechos de violencia.

Para Uribe (2006), la historia de la violencia reciente en Colombia nos instala en una serie de guerras en las que se cruzan conflictos regionales y locales muy distintos, con actores sociales de diversa naturaleza. Este elemento “le imprime al conflicto colombiano un carácter particular que nos obliga a hablar de verdades para determinados actores, en ciertos contextos de enunciación y bajo lógicas particulares”. Debido a la prolongación de la confrontación entre las guerrillas y el Estado, (y sin dejar de lado el fenómeno paramilitar, que es un componente central de la degradación de la guerra), el conflicto según Uribe, ha transcurrido por “una serie de etapas, muchas de las cuales responden a dinámicas generadas en etapas anteriores. Este círculo vicioso ha propiciado que algunas de las víctimas de una etapa se conviertan más adelante en victimarios” (Uribe, 2006: 06).

Este último aspecto permite, según la autora, encontrar entre algunos colombianos una “doble condición de víctima y victimario”, factor que rompe radicalmente con la “idea simplista de la víctima inocente” (Das 2008) y nos instala ante un dilema moral, que permite plantear las siguientes cuestiones: En el caso de los miembros de grupos armados ilegales que fueron reclutados forzosamente, cuando eran menores de edad, ¿deben ser reconocidos como víctimas o como victimarios?, los miembros de la fuerza pública y de los grupos armados ilegales ¿Podrían ser considerados como víctimas de un Estado que no les brinda otras posibilidades de vida o de subsistencia y los empuja a hacer

parte de la guerra? Las víctimas que han transitado a lo largo del conflicto, del dolor a la venganza y se convierten en victimarios ¿dejan de ser víctimas?

Ahora bien, la heterogeneidad del conflicto, no sólo a lo largo del tiempo, sino también, en la extensión del territorio, en sus actores y sus repertorios violentos (Grupo de memoria Histórica-GMH. 2013: 111) ha generado múltiples “rostros de la victimización” y experiencias de sufrimiento, que exigen un tipo de atención y aproximación contextual y diferencial que dé cuenta tanto de la naturaleza, las particularidades y los diferentes matices de eso que se ha denominado genéricamente como las víctimas, como del sentido y la naturaleza de las narrativas o los lenguajes a los que recurren estos actores sociales para dar cuenta de su experiencia de dolor y para reclamar sus derechos.

En relación con esto último, Jimeno (2010), hace una reflexión sobre la “categoría de víctima” y la creación de comunidades emocionales. Examina la construcción social de dicha categoría, y los efectos políticos del lenguaje emocional usado por estos agentes sociales para narrar experiencias personales de sufrimiento, a partir de tres escenarios sociales: la acción pública de una comunidad indígena, las manifestaciones sociales ocurridas en el país en el año 2008 y el marco de la ley de Víctimas⁶⁹. A partir de aquí, Jimeno sugiere que las víctimas en el país han logrado consolidar un lenguaje que narra experiencias personales de sufrimiento en la forma de testimonio personal. Este lenguaje posee un carácter emocional con efectos políticos en tanto construye una versión compartida de los acontecimientos de violencia de la última década (Jimeno, 2010:99).

Para Jimeno, este lenguaje emocional no es, ciertamente, “natural o espontáneo” sino que tiene una cualidad comunicativa suscitada por los significados culturales sobre el dolor, profundamente incorporados, que permite

⁶⁹ Aunque el trabajo de Jimeno hace referencia a un contexto que ya no está vigente en el país (proceso de aprobación y promulgación de la ley 1448), pues el momento de publicación de su trabajo fue en 2010, y la ley de víctimas fue aprobada en 2011, encuentro que su planteamiento aporta elementos importantes para pensar la compleja condición de víctima.

la identificación emocional y psicológica entre personas distintas y contribuye a tejer vínculos de identidad y reconocimiento, lo cual puede establecerse como fundamento de “comunidades morales y cívicas duraderas que creen lazos frente a la violencia en la fragmentada sociedad civil colombiana” (Jimeno, 2010: 105).

Un elemento importante señalado por Jimeno, tiene que ver con la adopción de la categoría de víctima de manera deliberada por parte de las comunidades indígenas del país y de otros grupos sociales, quienes han ejercido una resistencia civil, rechazando la injerencia de los grupos armados en sus territorios, comunidades y organizaciones. En este sentido, Jimeno señala que los indígenas han sido pioneros en reivindicarse como víctimas de la violencia en Colombia (Jimeno, 2010: 108). Es importante destacar, en este sentido, que la dimensión política de este lenguaje emocional o de las “narrativas del sufrimiento” de las víctimas, permite a los movimientos de víctimas trascender la idea establecida sobre su pasividad. De esta manera, dice Jimeno, las víctimas “agencian su propia participación en una tentativa de romper las barreras legales, institucionales”, y los diferentes intereses creados alrededor de su reconocimiento y reparación (Jimeno, 2010: 104).

Por otro lado, Facundo (2014) en su investigación con víctimas de desplazamiento forzado y apoyada en los planteamientos de Ross (2001), encuentra que en las formas de construcción social de las víctimas, la jerarquía social de las relaciones de género se manifiesta estableciendo algunos dolores como principales y otros como subsidiarios. Según Facundo, los dolores que son narrados en masculino ocupan un lugar preponderante, por ejemplo, la desintegración de la familia bajo responsabilidad del hombre y la imposibilidad para defender a sus miembros, (especialmente a las mujeres y los niños), mientras que el sufrimiento en femenino es visto como subsidiario al conflicto y en muchos casos son silenciados. A excepción del dolor de la madre que es considerado el dolor por excelencia (Facundo, 2014: 328).

Esta autora muestra también el papel que adquiere el sufrimiento para determinar la legitimidad moral de quienes se identifican como víctimas de

desplazamiento forzado. Según Facundo, el haber sufrido en el propio cuerpo la violencia se vuelve una forma de legitimar socialmente la categoría de desplazado. Dicha categoría era incorporada a manera de “autodefinición”, en las relaciones de la vida cotidiana de algunos de los miembros de esta población. Facundo encuentra que algunas de las mujeres víctimas de desplazamiento forzado con las cuales trabajó en su investigación “se auto-reivindican como desplazadas en los relatos que hacen de sus vidas”, con lo cual consiguen organizar moralmente su mundo y su propia trayectoria vital (Facundo, 2014: 330).

Los relatos aportados por las víctimas de desplazamiento forzado de este estudio, permiten ver las tensiones y complejidades que entraña el reconocimiento moral de la condición de víctima al interior de las propias comunidades o grupos de desplazados. En este contexto, la “autenticidad del sufrimiento”⁷⁰, entendido a partir de una “experiencia corporal del sufrimiento”, se vuelve una manera de “legitimar socialmente la categoría de desplazado” (Facundo, 2014:332).

Para terminar, considero importante señalar que en Colombia existen muchas personas que no son consideradas jurídica ni socialmente como víctimas, pues no han sufrido la violencia directa, ni cumplen con los requisitos o estándares establecidos por el Estado colombiano y sus instituciones, para ser reconocidos como tal, sin embargo, viven bajo un régimen del miedo. De otro lado, en una investigación reciente sobre el impacto del conflicto armado en la salud mental de las víctimas en el sur del país⁷¹ MSF (2013) reivindica, (en el marco de un

⁷⁰ Siguiendo a Facundo (2014: 232, 233) existe “una relación que enuncian los sujetos al respecto del sufrimiento y que establece una compleja gradación para diferenciar la experiencia del desplazamiento y de la legitimidad para reivindicarse como desplazado. Una categoría pretendidamente clara y objetiva como herramienta de clasificación, se divide en la vida diaria y adopta matices particulares: quien sufrió y quien no; quien sufrió en la propia carne y quien vio otros sufrir; quien hoyó porque podría haber sufrido, pero no sufrió quien consiguió sacar sus pertenencias y quien salió sin llevar nada consigo. Todos estos aspectos se combinan de maneras diferentes, dependiendo de los espacios de enunciación y de las nuevas relaciones que se establecen entre las personas, y entre ellas y el Estado”.

⁷¹ En este estudio se encontró que la categoría “violencia” aparece como la más significativa entre los eventos que afectan la salud mental de los pacientes que participaron en la investigación. Según el informe, se observó que la violencia doméstica aparece como el factor

lenguaje médico-psicológico y apelando a la categoría de *traumatismo*), la condición de víctima de muchos colombianos estén o no reconocidos como tal. El informe de MSF explica como los vacíos legales e institucionales prolongan el sufrimiento de la población, que es víctima, no solo porque ha sufrido la violencia directa, sino también porque ha padecido el abandono histórico del Estado, además de tener que soportar “el silencio y la invisibilización que se han venido consolidando durante los más de 50 años de violencia en Colombia” (MSF, 2013: 4).

4.5. Violencias contra poblaciones vulnerables: negación de derechos y revictimización

Uno de los aspectos centrales de la problemática de las víctimas en el contexto colombiano, tiene que ver con el problema del reconocimiento social de esta condición, y un buen lugar para entrar en este debate es retomar el problema de la violencia. En un estudio reciente titulado “*Las heridas menos visibles: Salud mental, violencia y conflicto armado en el sur de Colombia*”, MSF (2013) encontró que era, precisamente, la categoría de violencia⁷² la más significativa entre los acontecimientos que afectaban la salud mental de dicha población.

El sentido y los significados de la violencia, particularmente, en contextos de guerra, no es para nada independiente de los modos en que la vida y el dolor de ciertos grupos humanos son “gestionados” y modelados por diversas instancias de poder (Ortega, 2008). Para empezar, hay que decir que la violencia ejercida por los actores armados en el país no sólo se concentra en el uso deliberado de la fuerza física, de las armas o del poder en contra de poblaciones vulnerables, sino que existen también una serie de discursos y de prácticas desplegados por los victimarios, que en el caso de contextos extremadamente polarizados, llegan incluso hasta “la negación de la

de riesgo más repetido dentro de la muestra, seguido por los aspectos vinculados al testimonio de violencia física, la pérdida de ingresos familiares y el desplazamiento forzado (MSF 2013: 7).

⁷² Para MSF en Colombia, al igual que en muchos otros conflictos, “existe una violencia directa, tanto física como verbal, que es fácilmente visible, pero también una violencia estructura y cultural, más difícil de percibir pero no por eso menos violenta” (2013:8).

humanidad de las víctimas” (Ortega, 2008:36). Por esta vía, se pretende invalidar y condenar cualquier tipo de reclamo o reivindicación que puedan presentar las víctimas. Para esto, “movilizan registros colectivos de alto impacto como el religioso, el étnico o el nacionalista”⁷³. De otro lado, señala Ortega, están las instituciones del Estado (que en el caso colombiano, además, de los diferentes grados de complicidad que pueden tener, por la anuencia o el trabajo conjunto de algunos miembros y unidades de la fuerza pública con los grupos paramilitares), que ejercen un papel en la administración de la violencia, (fundamentado no solamente en el control del territorio y de los recursos naturales) sino de los cuerpos⁷⁴. De esta forma, “los acontecimientos violentos se convierten en una ocasión propicia para penetrar los recesos más íntimos de las poblaciones afectadas y administrar, de manera más eficaz, el potencial de vida de todos esos cuerpos”, de todas esas vidas (Ortega, 2008: 36-37).

En el país ha sido frecuente, en los últimos 30 años, el ejercicio de una “violencia política”, por parte del Estado y de los diferentes gobiernos, a través de sus fuerzas armadas. Estos han pretendido condenar y estigmatizar todo tipo de protesta social emprendida por los movimientos sociales, las comunidades y las organizaciones campesinas, los grupos indígenas y afrodescendientes, entre otros. Se suele vincular o estigmatizar las movilizaciones y los reclamos legítimos de estas poblaciones o grupos, con el ejercicio de la violencia y el “terrorismo”, especialmente cuando tales demandas buscan la reivindicación de sus derechos sobre el territorio (Ramírez, 1996)⁷⁵.

⁷³ De acuerdo con Das (1995), “estos discursos legitiman las acciones violentas y dirigen a los miembros de una comunidad a cometerlas a través de poderosos mecanismos sociales capaces de transformar rumores o verdades biográficas en verdades colectivas que producen la sensación de comunidades seriamente amenazadas. Así, el imperativo de defensa o de desagravio puede enmarcar moral y existencialmente la institucionalización de una memoria particular, incluso dirigir esa memoria para llevar a que sus miembros cometan nuevos actos de violencia” (Das, 1995: 9, 10).

⁷⁴ Como ha sido señalado por Foucault (1999) y por Agamben (1998). Para estos autores, el Estado moderno nace como “expresión de una nueva tecnología del poder, la bio-política, aplicada sobre las poblaciones para racionalizar aquellos fenómenos planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población”: problemas relacionados con la longevidad, salud, la higiene, la natalidad, las razas, etc. (Ortega, 2008; 37)

⁷⁵ Disponible en línea en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/politica/estadoyguerrilla/indice.htm>.

Ramírez (1996), en su trabajo titulado: *“Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo”* ilustra dicha problemática. Señala como la percepción que se ha tenido en el interior del país (en las grandes ciudades) de los habitantes (campesinos) de la región amazónica, ha estado mediada por marcadores identitarios o estereotipos como el de “personas al margen de la ley” o “delincuentes que actúan por fuera de la ley”. De acuerdo con la autora, este proceso de exclusión y de violencia se hace evidente en el tratamiento represivo que se le ha dado a las movilizaciones cívicas del campesinado, que desde la década de 1980, han sido señaladas recurrentemente como “promovidas por la guerrilla”, lo cual, en la práctica, se traduce en la negación de cualquier capacidad de maniobra a los habitantes de la región, quienes con sus demandas y necesidades, y la construcción de identidades colectivas locales y regionales, quedan subsumidos por la dinámica que ha tomado el conflicto armado y, más recientemente, por la puesta en marcha de la política internacional de lucha contra las drogas o contra la insurgencia (Ramírez, 1996).

Dicha forma de proceder, por parte del Estado, frente a la protesta social y campesina, es definida y vehiculada, en buena medida, a través de las representaciones mediáticas que se construyen desde el centro del país. De esta manera, se ha modelado la protesta social como subversiva y, por consiguiente, se considera como “normal y legítimo que estos acontecimientos violentos” se den en el marco de los paros cívicos o la movilizaciones sociales. Desde esta perspectiva, “pacificar la vida cotidiana” de estas poblaciones desfavorecidas, dominadas por la guerrilla, “por medio de la represión, es decir, del ejercicio de la violencia estatal, se torna en un acto legítimo” (Ramírez, 1996).

Por su parte, MSF (2011, 2013:9) ha hablado, a partir de sus estudios con víctimas, de una “violencia cultural”, la cual tiene que ver con “los elementos de la cultura de un colectivo que sirven para reforzar y/o legitimar la violencia directa y/o la indirecta, mediante mecanismos ideológicos, educativos, o lingüísticos (por ejemplo, términos racistas)”, que afecta a las víctimas de

desplazamiento forzado, quienes en muchos casos, tienen que convivir en comunidades receptoras en las que de diferentes formas se ha validado o aceptado la violencia promovida por los actores involucrados en el conflicto, ya sea por la costumbre o la cotidianización de la guerra⁷⁶.

Sugeriría que un elemento común a las diferentes formas de violencia que se ejercen en contra poblaciones vulnerables en el país, tienen que ver con la negación del reconocimiento y del estatus de ciudadanía para tales poblaciones. Me refiero a que, en muchos casos, estos grupos o personas no llegan a ocupar “el lugar que les corresponde dentro del sistema social, jurídico y político” (Valladolid, 2003: 162). En este sentido, el PNUD (2012) ha señalado como por ejemplo, el campesinado colombiano ha padecido históricamente de un “déficit de ciudadanía”, como consecuencia de la ausencia de políticas públicas, de desarrollo rural que “han negado el acceso a los derechos básicos y el reconocimiento social”. Estas poblaciones han sido doblemente victimizadas, por un lado, han sufrido la exclusión, el desprecio social y la violencia del Estado y por el otro, han padecido las consecuencias de la guerra en sus territorios: el desplazamiento forzado, el despojo de sus tierras, el desarraigo y la precarización de sus vidas.

4.6. El reconocimiento social y su nexa con la responsabilidad

La teoría de la lucha por el reconocimiento de Axel Honneth, de manera general, constituye un marco interpretativo que permite abordar el problema del reconocimiento social de las víctimas en Colombia. De manera particular, su análisis fenomenológico de las vulneraciones morales nos permite apreciar el

⁷⁶ Algunos investigadores que han trabajado sobre el tema de la violencia en el contexto colombiano, como Jimeno (2010), han criticado este tipo de lecturas acerca de la violencia, por considerar que hace parte de un discurso de “auto flagelación” adoptado en el país en las últimas décadas que da cuenta de “una sociedad enferma”, que explica el fenómeno de la violencia como el producto de una “entraña moral perversa del colombiano”. La reproducción de esa creencia o presupuesto cultural conduce, a juicio de Jimeno, a negar la posibilidad de un progreso cívico en Colombia en contra de la violencia, el cual se ha manifestado claramente, en las diferentes movilizaciones sociales masivas ocurridas en el país en los últimos años. Ver también CINEP (2009) Datapaz. Banco de datos por la paz. Disponible en: www.cinep.org.co/node/92

nexo entre la moral (en términos de compromisos y obligaciones morales con los otros) y las relaciones de reconocimiento recíproco (Honneth, 2009: 307 y ss.).

Honneth en su trabajo *“Crítica del poder. Etapas de reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad”* (1985), plantea el problema de la pérdida de lo social en la historia de la escuela de Frankfurt. A partir de los planteamientos de Horkheimer y de Adorno, pero, fundamentalmente, bajo la influencia de Habermas⁷⁷, muestra que la teoría crítica no consiguió captar los procesos colectivos de integración y orientación social, ni tampoco los conflictos de la vida cotidiana, a partir del supuesto de que las sociedades capitalistas se reproducirán al margen de los actores sociales (Hernández y Herzog, 2011: 15). De esta manera, Honneth ha llamado la atención acerca del “déficit sociológico” de la Escuela de Frankfurt. Al respecto dice:

“He querido llamar la atención sobre el hecho de que hay una cierta tendencia en el conjunto de la tradición de la escuela de Frankfurt a desplazar o a ignorar el núcleo auténtico de lo social, a saber, el hecho de los incesantes enfrentamientos en los órdenes del reconocimiento mutuo; y con mi intento de hacer de nuevo visible este núcleo, me he apoyado en planteamientos muy diversos, que en conjunto deberían contribuir a dejar claro, junto a la presión hacia la integración social mediante el reconocimiento, también el hecho de la conflictividad de tal proceso de integración. En el caso de la vieja generación de la escuela de Frankfurt, se dio la disposición a reconocer el hecho del conflicto social, incluso, aunque su objeto permaneciera frecuentemente como algo confuso. En la obra de Habermas, se da, por el contrario, la tendencia a reconocer en la acción comunicativa, en efecto, el mecanismo para la integración social, pero a olvidar en ello la índole controvertida de los respectivos ordenes de reconocimiento. Quisiera integrar mediante mi propuesta ambas perspectivas, es decir, poner de relieve que un miembro de la sociedad solo es integrado en ella gracias a mecanismos de reconocimiento mutuo (...) que resultan controvertidos y, por ello, son objeto de una lucha por el reconocimiento (Honneth, 2011: 43).

⁷⁷El giro dado por Habermas hacia el análisis de la racionalidad de la acción comunicativa, representó, en palabras de Honneth, “un impulso decisivo” para investigar, desde la perspectiva de Hegel, la importancia social y normativa del reconocimiento recíproco. Sin embargo, Honneth no está de acuerdo con los supuestos básicos de la ética del discurso, pues, considera que son sumamente formalistas y desconoce la moralidad interna de las distintas relaciones de reconocimiento. Ni con la contraposición entre sistema y mundo de la vida, ya que no tiene en cuenta la confluencia interna del mundo de la vida (Honneth, 2011: 44).

Honneth se interesa, pues, por la categoría de *lucha* que encuentra en la tesis de Habermas⁷⁸, pero entiende que la expectativa de reconocimiento envuelve una serie de elementos morales y éticos que no son tenidos en cuenta por este último⁷⁹, por lo cual, busca una primera fase de desarrollo de su teoría sobre el reconocimiento, apoyado en los primeros escritos de Hegel⁸⁰. De esta forma, delimita los antecedentes teóricos a partir de los cuales pretende desarrollar su propia teoría crítica de la sociedad (Rosenfield y Saavedra, 2013: 3, 4).

Si bien Honneth (2009: 313), reconoce que el proyecto de una moral del reconocimiento en la actualidad entraña, en términos teóricos, una multiplicidad de dificultades, considera que estas pueden verse reducidas si se consideran la tipología del reconocimiento que propuso Hegel. “Sus escritos tempranos contienen de forma explícita la propuesta de distinguir entre tres diferentes patrones de reconocimiento”. El modelo de Hegel (1967) de *una lucha por el reconocimiento*, contiene, según Honneth, la idea de que el progreso moral se realiza a través de una sucesión de niveles que incluye “tres patrones de reconocimiento cada vez más exigentes, entre los cuales media cada vez una lucha intersubjetiva que los sujetos libran por la confirmación de sus reclamaciones de identidad” (Honneth, 2009: 315). De esta forma, Honneth reconstruye los objetos y los modos de reconocimiento del sistema de la

⁷⁸ Como señala Hernández y Herzog, (2011: 18), Habermas considera que “bajo las condiciones de clase, las interacciones sociales necesarias para la realización de la racionalización comunicativa tienen el carácter de luchas de clases sociales (...) La lucha social que para Foucault era un fenómeno básico en las relaciones sociales, es interpretada por Habermas como una deformación del entendimiento intersubjetivo”. Honneth es crítico con este abordaje, pues, considera que en Habermas “el poder ya no se presenta como derivado de una teoría de la acción social, sino como poder sistémico”. Para Honneth, Habermas no presenta “una verdadera salida al estancamiento de la teoría crítica, sino que interpreta el marco social como proceso de la Dialéctica de la Ilustración”.

⁷⁹ Habermas, vincula el concepto de reconocimiento de tal forma a su ética del discurso, que la simple participación libre en la esfera pública parece ser suficiente para que las personas tengan satisfechas sus expectativas de reconocimiento (Rosenfield y Saavedra 2013: 3).

⁸⁰ Para Honneth, aunque el concepto de reconocimiento ha tenido siempre, de una u otra forma, un papel esencial dentro de la filosofía moral, fue Hegel el que hizo del principio del reconocimiento el fundamento de la ética. De esta manera, Honneth reconstruye los objetos y modos de reconocimiento del sistema de la eticidad y los escritos hegelianos redactados en el período de Jena -1801-1807. (Hernández y Herzog, 2011: 19).

eticidad y los escritos hegelianos del período de Jena -1801-1807 (Hernández y Herzog, 2011: 19).

Así, Honneth distingue tres formas esenciales de reconocimiento: la primera, tiene el carácter de *atención afectiva* y se relaciona, desde la filosofía moral, con nociones tales como “asistencia” o “amor”. De este modo escribe Honneth (1992: 45): “en las relaciones afectivas de reconocimiento de la familia, el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades”. La segunda forma de reconocimiento corresponde al reconocimiento formal-cognitivo del derecho, en el cual, la persona es reconocida como un sujeto abstracto. Así, el individuo es reconocido como una persona a la que le corresponde la misma *responsabilidad moral* por sus acciones que a todos los demás hombres. Esta forma de reconocimiento se relaciona, de manera general, con la noción de respeto moral propio de la tradición kantiana. Finalmente, en la tercera forma o modo del reconocimiento, el individuo es reconocido como una persona cuyas capacidades son de valor constitutivo para una comunidad concreta. Los conceptos morales asociados a este tipo de reconocimiento serían los de solidaridad o lealtad, los cuales se configuran a partir de la preocupación condicional, por estar vinculada a valores relacionados con el bienestar del otro, en función de las metas o los marcos de referencia compartidos (Honneth, 2009: 326).

Estas tres formas de reconocimiento, de acuerdo con Honneth, designan las actitudes morales que garantizan las condiciones de nuestra identidad personal. A la vez, a cada una de estas, le corresponden unas obligaciones que representan el aspecto moral de la relación de reconocimiento.

En el marco propuesto por Honneth, la relación entre el reconocimiento y la moral se evidencia también a través de un análisis fenomenológico de las *vulneraciones morales*. Por esta razón, muchos de los trabajos de Honneth abordan temas como la invisibilidad, la injusticia, la cosificación, el desprecio social, entre otros. De acuerdo con Honneth, a través de un “procedimiento negativista”, en el cual, la idea de que los hechos experimentados como

injusticia, ocupa un lugar central, es posible explicar el vínculo interno entre la vulneración moral y el reconocimiento (2009: 318).

La idea de las vulneraciones morales que plantea Honneth, nos remite al hecho de que los seres humanos son vulnerables en su relación consigo mismos, es decir, que no estamos en condición de construir y conservar una relación positiva con nosotros mismos⁸¹, sino nos apoyamos en las relaciones aprobatorias o afirmativas de otros sujetos. Las vulneraciones morales se caracterizan, pues, por el hecho de que por medio de ellas se desprecia a una persona en los aspectos de su relación positiva consigo misma. Lo anterior tiene unas implicaciones psicológicas, a saber, “la injusticia moral siempre tiene que ir acompañada de una conmoción psíquica”⁸² en la que el afectado es decepcionado en sus expectativas relacionadas con el respeto hacia la propia dignidad, el honor o la integridad. De esta manera, dice Honneth, cualquier vulneración moral constituye un acto de agravio personal, ya que destruye una condición esencial previa de la capacidad de acción individual. Así, la experiencia de injusticia o de desprecio trae consigo sensaciones afectivas que pueden indicarle al sujeto que se le está privando de ciertas formas de reconocimiento social (Honneth, 2009: 319).

A partir de una idea de justicia social compatible con una concepción de autonomía relacional, social, intersubjetiva, situacional, asentada en la perspectiva del reconocimiento, la autonomía es entendida por Honneth, como la “capacidad que existe solamente en un contexto social de relaciones que la sustentan y solamente en conjunción con el sentido interno de ser autónomo” (Anderson y Honneth, 2011: 85). De esta manera, Honneth y Anderson critican las concepciones liberales de autonomía, especialmente, la de Rawls. Para

⁸¹ De acuerdo con Honneth, la relación positiva que un sujeto tiene consigo mismo implica tres elementos constitutivos: la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima (Honneth, 2013).

⁸² Dunker (2015: 220 y ss.), hace una interpretación de la perspectiva de Honneth en clave psicoanalítica. De acuerdo con Dunker, Honneth introduce el concepto de sufrimiento de *indeterminación*, entendiendo que éste se deriva del entrelazamiento entre las formas del reconocimiento: amor, el derecho y la estima social, las cuales constituyen “tres esferas-autorrealización, reconocimiento y formación-, dialécticas internas respectivamente ligadas al espacio del amor y de la amistad, al espacio del derecho y de la moral y al espacio de la solidaridad social y del respeto social”.

ellos, el liberalismo parte de una “idealización engañosa”, en la cual, los individuos serían personas autosuficientes que buscan obtener independencia de los demás para dedicarse a buscar su propia felicidad. De esta manera, las concepciones liberales de autonomía no darían cuenta de las vulnerabilidades y las carencias que caracterizan a los seres humanos. Así, intentan mostrar que Rawls y, en general, el liberalismo, no llevan hasta las últimas consecuencias la noción de autonomía individual pues dejan de lado un componente central para su desarrollo, esto es, las relaciones sociales de reconocimiento. De esta manera, Honneth y Anderson, cuestionan la limitación de las comprensiones liberales de autonomía, pues no conceptualizan adecuadamente la interdependencia de los individuos (Bressiani, 2011: 72).

A partir de lo anterior, sugiero que la teoría del reconocimiento de Honneth permite una reflexión sobre la responsabilidad y las obligaciones morales que tenemos hacia los demás, la cual puede dar lugar a discurrir sobre aspectos como la consideración del bienestar y la preocupación por evitar el sufrimiento de los otros, la atención o asistencia afectiva a los más vulnerables, la construcción de vínculos de identidad y de afecto con los demás, sobre la base del respeto, la solidaridad, el reconocimiento de la dependencia y la vulnerabilidad recíproca, así como del valor moral supremo que tiene la vida y la integridad de los que sufren. Considero, pues, que la moral del reconocimiento propuesta por Honneth, resulta ser compatible con una ética y una educación orientada hacia la formación de la responsabilidad frente a las víctimas.

Por otro lado, el marco propuesto por Honneth, nos permite apreciar también en el contexto del conflicto armado, político y social colombiano, que las luchas sociales remiten a las experiencias morales que los grupos hacen ante la injusticia, la privación de reconocimiento social o la negación de derechos. Los sentimientos de injusticia que desencadenan las expectativas normativas defraudadas por parte de la sociedad, pueden motivar la lucha por “las condiciones intersubjetivas de la integridad personal, la dignidad humana y la justicia social”. Esto es lo que sucede en contextos específicos en los que las experiencias individuales de vulneración moral pueden llegar a vivirse como

experiencias clave de toda una colectividad. De esta manera, aparecen “los motivos de acción, la resistencia política, las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento” (Naranjo, 2004: 147).

4.7. Representación, marcos de reconocimiento y construcción de la responsabilidad frente a las víctimas

El tema del reconocimiento social y de la responsabilidad ética y política frente a las víctimas, en el contexto colombiano, está estrechamente vinculado al problema de la *representación* y a la comprensión de lo humano a través de los “marcos interpretativos” que operan en el contexto de guerra para hacer una distribución diferencial del reconocimiento y del valor de las vidas, definiéndose, de esta manera, cuales vidas son merecedoras de vivirse, protegerse y de duelo público y cuáles no (Butler, 2010:96).

De acuerdo con Butler, para que una vida pueda resultar reconocible e inteligible como vida, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida. De cierta forma, no podemos reconocer una vida con facilidad por fuera de los marcos y las normas en los que ésta es dada. Dichos marcos “no sólo estructuran la manera cómo llegamos a conocer e identificar la vida”, sino que además, establecen unas condiciones sostenedoras para esa misma vida (Butler, 2010: 21 y 43)⁸³. De acuerdo con el argumento de Butler, en la guerra nuestra percepción, reacción y respuestas afectivas, son “enmarcadas/manipuladas” en relación a una distribución desigual y políticamente inducida de la precariedad, que afecta el estatus ontológico de ciertas poblaciones, pues son modeladas como menos valiosas (incluso

⁸³ La existencia de estos marcos y de su papel para reconocer y, en última instancia, para producir la vida, se puede explicar, según Butler, mediante la constatación de los interminables debates que sobre la vida y la muerte. Por ejemplo toda la discusión que se ha desarrollado desde la bioética acerca de si un feto debería contar como vida o no. Así como la discusión en torno a lo que determina la muerte ¿morimos cuando se apaga nuestro cerebro, o cuando el corazón deja de tener actividad?, etc. La existencia de estos debates no implica que la vida o la muerte sean consecuencia directas del discurso, sino más bien que no existe la vida ni la muerte sin que exista también una relación a un marco determinado (2010:22).

algunas no llegan a ser percibidas como vidas) y por tanto, se les priva del reconocimiento y de duelo público.

La crítica de la violencia debe empezar, según Butler, por la pregunta acerca de la representabilidad de la vida como tal: “¿Qué permite a una vida volverse visible en su precariedad y en su necesidad de cobijo y que es lo que nos impide ver o comprender ciertas vidas de esta manera?” (Butler, 2010:81). El problema tiene que ver, pues, con los regímenes representacionales (a través de los cuales la guerra opera y racionaliza su propio funcionamiento), y a un nivel más general, con el papel de los medios de comunicación en la regulación del afecto. Para Butler, la guerra sostiene sus prácticas a través de unos “planes interpretativos tácitos” que funcionan, básicamente, a través de los sentidos (los cuales llegan a ser modelados por las distintas formas mediáticas que regulan lo que puede presentarse en la constitución del campo público de lo visual). Tales planes, nos disponen para sentir repudio o indignación frente a una expresión de la violencia e indolencia justificada frente a otra (Butler 2010:81). Por tanto, nuestra capacidad para articular una respuesta moral o afectiva dependerá, en gran medida, de unas “condiciones de receptividad”, las cuales contienen no solo mis recursos personales sino también “los distintos marcos mediante los cuales el mundo es dado y el ámbito de la apariencia circunscrito” (Gómez, 2010:626).

Ahora bien, Butler nos pide que nos centremos en la distribución diferencial de reconocimiento y del duelo público, ya que su trabajo, en buena medida surge como una reacción frente a los atentados del 11 de septiembre en los Estados Unidos, y a la forma cómo los medios de comunicación, invadieron el espacio público con las imágenes de las víctimas y las narrativas de dolor de sus familias. De esta manera, dice Butler, se gestionó el duelo nacional para los ciudadanos norteamericanos, mucho menos duelo público para quienes no eran ciudadanos estadounidenses y ningún duelo para los trabajadores indocumentados (Butler, 2008: 64).

El propósito de la autora norteamericana es destacar la importancia y la enorme potencialidad política de la distribución diferencial del duelo público, por

parte de los gobiernos. El duelo abierto se vincula estrechamente con la indignación moral frente a una injusticia o frente a una pérdida insoportable. Hablar de duelo público o de indignación es hacer referencia a unas reacciones afectivas que están sumamente reguladas por regímenes de poder. La capacidad de reacción moral y lo que sentimos, según Butler, está en parte condicionada o estructurada por planes interpretativos que no llegamos a entender completamente (Butler, 2010:68). Ahora bien, ¿De qué manera se relaciona todo este debate acerca de los marcos y del duelo público planteado por Butler y el problema del reconocimiento de las víctimas en el contexto colombiano?

La guerra en el país, de acuerdo con las investigaciones hechas por el Grupo de memoria histórica - GMH. (2013), “alcanzó su máxima expresión, extensión y niveles de victimización” en el período comprendido entre 1996-2005. Este se distingue por la expansión simultánea de las guerrillas y de los grupos paramilitares, por un proceso de crisis y de recomposición del Estado en medio del conflicto y por la “radicalización política de la opinión pública hacia una solución militar del conflicto armado” (GMH, 2013: 156).

Vale la pena destacar que en la última década, la ofensiva militar en el país se ha sustentado en el discurso de la defensa y la “seguridad democrática”, especialmente, durante los dos periodos presidenciales de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) y en la primera etapa del actual gobierno del presidente Santos (2011-2012). Dicha estrategia de defensa se concretó a través de una serie de “acciones jurídicas, políticas y de opinión pública” y de una gigantesca ofensiva militar contra los llamados “factores de violencia”, que se perfilaban como obstáculos que impedían el crecimiento económico y social del país (GMH. 2013: 179). Un aspecto central de este engranaje de guerra fue el llamamiento general a la sociedad colombiana para que rodeara al gobierno y a sus fuerzas militares (quienes fueron elevados al nivel de héroes de la patria) en su cruzada contra el terrorismo. El concepto clave aquí, en palabras del expresidente Álvaro Uribe Vélez, era el de “solidaridad entre los ciudadanos y solidaridad con la fuerza pública” (“Presidencia de la República, Ministerio de

Defensa Nacional, “Carta del Presidente de la República, Álvaro Uribe Vélez”. Citado por GMH -2013: 179).

Pues bien, en la medida en que el respaldo de la opinión pública era un componente fundamental para mantener y continuar la política de defensa y de guerra, a lo largo de este período, en el país se desplegó una permanente y sistemática campaña por parte del gobierno para regular, a través de los medios de comunicación, la percepción, las emociones y “la aprehensión cognitiva de la guerra”. Se trató, por una parte, de regular el campo visual, desde la perspectiva establecida desde el poder militar y el gobierno. La regulación de la perspectiva, según Butler (2010: 99) sugiere que *el marco* puede dirigir ciertos tipos de interpretación. En este sentido, los medios de comunicación registraban, casi siempre, solo ciertas escenas, imágenes y narrativas del sufrimiento. La precariedad a la que han sido sometidas poblaciones enteras o comunidades de campesinos, indígenas y afrodescendientes, por la violencia de los diferentes actores armados, incluyendo a las fuerzas del Estado, solo era exhibida en ciertos casos.

Por otro lado, estos marcos interpretativos lograron definir, de manera tácita, un estatus para las víctimas, el cual ha sido identificado por Díaz (2009), como una “taxonomía perversa” que categoriza a las víctimas en: “víctimas buenas y víctimas malas, víctimas pobres y víctimas ricas, víctimas para legitimar y víctimas para ocultar”, víctimas para reconocer y reparar y víctimas para negar, víctimas para llorar y víctimas para olvidar, con base en sus condiciones sociales, económicas, culturales y políticas.

En ciertos momentos de la historia reciente de esta guerra, como señalé en el primer capítulo, se ha logrado gestionar (de manera eficaz) el duelo público y el sufrimiento padecido por ciertas víctimas. Se ha intentado borrar o excluir del espacio público el dolor de algunos, y en otros casos, se ha modelado a los grupos étnicos y a las poblaciones campesinas, como una posible amenaza al asociarlas (estigmatizarlas), sistemáticamente, como auxiliares (sostenedores) o incluso como miembros de los llamados grupos terroristas.

Este tipo de violencia está vinculada con diferentes factores difícilmente abarcables en este capítulo, pero que, en gran medida, tienen que ver con una negación histórica por parte de la clase política y de las elites del poder económico, de los derechos básicos y del reconocimiento social a estas poblaciones. Las distintas formas de racismo instituido y activo a nivel de la percepción tiende a promover versiones icónicas de unas poblaciones (Butler 2010:44), en este caso, de lo campesino, lo indígena y lo afro, como algo bárbaro o premoderno, y como algo que no se ajusta aún, a esas normas que hacen “reconocible lo humano”, y que está asociado, más bien, a una cultura dominante, ciertamente, blanca, europea y católica. A juicio de Ramírez (1996), esta idea de la identidad *bárbara e incivilizada*, (en el caso de los habitantes de la Amazonía colombiana), “es un punto de vista recurrente a lo largo de la historia del país, en la conformación de la relación entre el estado central y estas regiones periféricas”. Para esta autora, la clase dominante y la dirigencia política tradicional en Colombia, ha modelado “una sociedad incivilizada en la amazonia, que requiere ser civilizada para que se convierta en una verdadera sociedad civil” (Ramírez, 1996).

Posiblemente, la prolongación del conflicto armado, la cotidianización de la violencia, la ruralidad y el anonimato de muchas de las víctimas (GMH, 2013: 13), así como el problema de *la representación*, o de la categorización de las víctimas, con la que se ha pretendido establecer y distribuir de manera diferencial un valor para sus vidas, ha contribuido a generar “esquemas de inmunización” (Mèlich, 2010: 244) frente a tragedia de la guerra y al sufrimiento de las víctimas en Colombia.

5. Quinto capítulo: la noción de responsabilidad y sus fundamentos filosóficos

La forma como ha sido estudiada la noción de responsabilidad, en el marco de la filosofía moral y política ha variado en razón de los diferentes énfasis que los autores han pretendido darle. La pregunta por estos fundamentos ha planteado una variedad de posiciones que van desde la definición de una ley moral o unos principios universales, articulados a partir de la idea de racionalidad y autonomía, hasta el reconocimiento de la importancia y el papel que los sentimientos y la experiencia tienen, en la configuración de nuestras obligaciones morales con los otros, pasando por los procedimientos de construcción normativa y de control social. A continuación se exponen los planteamientos de diferentes autores sobre el tema y se discuten algunos aspectos de sus formulaciones.

5.1. La responsabilidad en las tradiciones utilitarista y deontológica

Desde una perspectiva utilitarista, en la que se inscribe el planteamiento de Max Weber (1919, 1992), toda acción que esté orientada bajo una perspectiva ética “puede estar bajo dos máximas que son radicalmente distintas y que están en una contraposición irresoluble: Una acción puede estar guiada por la ética de las convicciones de conciencia o por la ética de la responsabilidad” (1992: 153). La noción de responsabilidad que propone Weber se ubica en las llamadas éticas teleológicas o de corte utilitarista o consecuencialista (Mestre, 2006: 2001), por cuanto, la estructura que sostiene su planteamiento implica que el valor moral de una acción estará determinado por una especie de cálculo prudencial acerca de las consecuencias causadas por cualquier acción u omisión. En este sentido, actuar a partir del esquema de la ética de la responsabilidad, implicará para Weber, “responder por las consecuencias (previsibles) de la propia acción” (Weber, 1992: 153).

Según Weber, quien quiera hacer política en general, pero, especialmente, quien decida ejercerla como profesión deberá obrar de acuerdo a la ética de la responsabilidad, lo cual, necesariamente, lo lleva a evaluar sus actos sobre la

base de las consecuencias que estos conlleven para el destino de la sociedad. Esto, teniendo en cuenta que para Weber, el medio específico de la política, es la violencia y, por tanto, desde el punto de vista ético, existe una permanente tensión, entre los medios y los fines. A diferencia de la ética de la convicción, la ética de la responsabilidad no se ocupará de actos buenos o malos, puesto que, como escribe Weber:

“ninguna ética en el mundo puede evitar el hecho de que la consecución de buenos fines vaya unida en numerosos casos a tener que contar con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y a tener que contar con la posibilidad, o incluso con la probabilidad, de que se produzcan consecuencias colaterales malas; y ninguna ética en el mundo puede demostrar cuando y en qué medida un fin moralmente bueno santifica los medios éticamente peligrosos y sus consecuencias colaterales” (Weber, 1992:154).

En oposición a esta perspectiva de la responsabilidad, se encuentran las llamadas éticas deontológicas, o éticas del deber, en las cuales se considera que la cualidad moral de una acción no depende de ningún tipo de cálculo, pues, el principio o criterio de lo moral se define por un deber que se establece racionalmente, desde una perspectiva universal, que tiene como itinerario el *desarrollo de la autonomía*. Es pues, el sujeto, el protagonista de su vida moral ya que es él el legislador de sí mismo⁸⁴. La noción de autonomía tiene por tanto, un papel central en esta tradición ya que constituye “el principio supremo y único de la moral” (Kant, 2003: 199). Esta forma de fundamentar la moral es, también decididamente contraria a las éticas que se fundamentan a partir de una *heteronomía moral*, ya que cuando las leyes morales son heterónomas, el sujeto toma la ley a la que se somete, de algo exterior a él mismo: “la naturaleza, la sociedad, el Estado, y niega la posibilidad de que el individuo se ponga a la altura de lo que es: un ser autónomo”, es decir, capaz de obrar por la representación de una ley que él mismo se da.

⁸⁴ En este sentido Benhabib (2006), en *El ser y el otro en la ética contemporánea* considera que las éticas contemporáneas de herencia Kantiana (entre las que se encuentran las propuestas de Kohlberg, Habermas y Rawls), unen el punto de vista universalista con una definición restringida del dominio de la moral que tiene su foco en los problemas de justicia.

5.2. La responsabilidad en el marco del liberalismo político de Rawls⁸⁵

La perspectiva de Rawls (1971), es del inicio de su obra, *Teoría de la Justicia*, decididamente deontológica (Sucasas, 2003: 79). La concepción de persona que propone el autor norteamericano tiene una marcada influencia del constructivismo kantiano, pues en ella se concibe a las personas como sujetos morales libres e iguales, con la capacidad de actuar tanto de manera razonable como de manera racional y, en su condición de agentes de construcción racionalmente autónomos, tienen la capacidad de participar en la cooperación social (Rawls, 1995: 212). Rawls retoma también de Kant, la idea de que los principios de justicia no deben quedar sujetos a la influencia de lo que es meramente contingente y circunstancial.

Estas ideas constituyen, en esencia, los fundamentos de la idea de responsabilidad, en el liberalismo político, pues los agentes sociales, en tanto, seres razonables y racionales, constituyen normalmente las unidades de responsabilidad en la vida política y social y podrán, según Rawls (1995:68) llegar a ser acusados de romper los principios y las normas razonables. A mi juicio, es la disposición a ser razonable, como componente central de la cooperación social, lo que configuraría, nuestro sentido de responsabilidad para con los otros. Las personas, en función de tal disposición, estarán motivadas no solo por el bien general como tal, sino por el deseo mismo, de que estando inmersos en un mundo social, ellos como ciudadanos libres e iguales, puedan cooperar de manera responsable con los demás, en términos de un esquema de correspondencia eficaz, es decir, de reciprocidad (Rawls, 1995: 278).

Finalmente, el tema de la responsabilidad en el esquema liberal, puede pensarse a partir de las obligaciones que adquieren las generaciones actuales

⁸⁵ Algunas de estas ideas fueron discutidas en mi tesina de Máster universitario en Estudios Avanzados en Derechos Humanos titulada: *“Consideraciones en torno a la ética de la responsabilidad. Tres lecturas desde la filosofía”* (2010), de la Universidad Carlos III de Madrid. Sin embargo, en este apartado y en el apartado 5.4., dedicado a la dimensión política y objetiva de la responsabilidad, abordo muchos elementos que no había considerado anteriormente y reformulo en gran medida esos planteamientos.

para con las generaciones futuras. De acuerdo con el enfoque de Rawls, las generaciones actuales, al estar comprometidas con la cooperación social, estarían dispuestas a aceptar y a regirse, de manera razonable, por los términos justos de cooperación, es decir, por los principios de justicia, que especifican, entre otras cosas, el hacerse responsables por el bienestar de las generaciones futuras (Rawls, 1995).

Para Ribotta (2009), las decisiones que se tomen en nombre de las generaciones futuras, en el marco propuesto por Rawls, se configuran en virtud del “principio de paternalismo”. De acuerdo con la autora, las generaciones actuales, que en el modelo liberal prefieren el principio de igual libertad para sí mismas, desearan también obtener libertades tanto para sus descendientes como para las generaciones futuras, ya que suponen que aquellos querrán tener segura su libertad. Lo anterior según ella, los llevará a elegir para los otros, “apoyados en razones que les permiten creer que así deberían elegir ellos para sí mismos, si tuvieran la edad de uso de razón y decidieran racionalmente”. Esto cobra sentido, en la medida en que en la posición original, los cooperantes, al no poder tener información sobre quiénes son sus descendientes y sin saber más de lo que conocen de sí mismos, “elegir para las próximas generaciones lo que eligen para ellos resulta ser la decisión más responsable” (2009: 178).

De acuerdo con el planteamiento de Ribotta, cada generación será responsable de mantener las ventajas de su cultura y civilización, así como de cuidar y preservar las instituciones justas que han sido creadas, y que son las responsables también de producir en cada período de tiempo una cantidad adecuada de capital real. De esta forma, en la posición original se exige que las partes adopten un principio apropiado del ahorro justo, ajustando los dos principios de justicia a este requerimiento: “siguiendo el principio del ahorro justo cada generación hace una contribución a los que le siguen y la recibe de sus predecesores” (Ribotta, 2009: 178 y ss.). Nuevamente, la idea de responsabilidad aparece anclada a un esquema de reciprocidad.

Si bien, algunos principios liberales siguen siendo decisivos para el análisis de la responsabilidad, entre ellos la igualdad y la universalidad (Butler, 2010), dicha perspectiva ha sido fuertemente criticada por diferentes autores, básicamente, porque articula la cohesión social y el vínculo solidario de los ciudadanos a un dispositivo normativo: el Contrato Social, desde un enfoque individualista (Alvarado, Vargas, Echavarría, y Restrepo. 2007:696).

En concordancia con estos autores, considero que el modelo liberal de Rawls constituye una posición incompleta, pues ajusta la noción de ciudadanía a un estatus jurídico, en términos de “una práctica individual de exigibilidad de derechos” desconociendo, “el marco socio-cultural y de identidad desde el cual se significan las cosmovisiones más profundas del bien” (Alvarado, Vargas, Echavarría, y Restrepo, 2007: 696). Para Sucasas (2003: 87), en la propuesta de Rawls, el primado egocéntrico no es claramente puesto en cuestión. Si bien el objetivo de su planteamiento es sentar las bases de la solidaridad social, los participantes en la posición original son individuos empeñados en promover sus intereses personales, cuya legitimidad la teoría da por supuesta.

A continuación abordaré una serie de autores y de planteamientos que, de diferentes maneras, se configuran a partir de una crítica a la concepción liberal, especialmente, en lo relacionado a las ideas de autonomía y de libertad. Considero que la perspectiva liberal, no permite comprender la complejidad de elementos que motivan el actuar de los sujetos, en esta medida, desconoce, entre otros, el papel de los sentimientos, de las vinculaciones personales y, en especial, la importancia que puede tener la experiencia vivida y el sufrimiento, en la construcción de la responsabilidad. Sugiero que la perspectiva liberal de Rawls, constituye un marco de interpretación insuficiente para comprender las motivaciones que puede tener un sujeto para comprometerse ética y políticamente con los otros que han sido puestos en el lugar de víctimas, ante lo cual los principios imparciales carecen de la fuerza motivacional.

5.3. La definición de los compromisos morales desde la perspectiva comunitarista de Charles Taylor

El comunitarismo surgió en la década de 1980 como una corriente crítica al liberalismo. De manera general, los comunitaristas se oponen a la concepción liberal de la sociedad, fundada como el resultado del consentimiento libre y racional de los individuos (Hernández y Herzog, 2011: 23), en este sentido, argumentan que es imposible pensar a los sujetos desvinculados de unos contextos sociales concretos y de sus relaciones significativas. De acuerdo con Taylor, no es posible deshacerse de los marcos referenciales⁸⁶, esto es, del sistema de valores, principios, creencias y de las ideas comunes de lo bueno, etc., los cuales están anclados a una comunidad de pertenencia y son fundamentales para la construcción de la propia identidad (Taylor, 1996: 42). El comunitarismo de Taylor, critica fundamentalmente, “el atomismo e individualismo modernos y la noción de derechos del individuo tal como aparece en la teoría política moderna” (Thiebaut, 1994). Para esto, Taylor recupera algunos elementos de la tradición teleológica aristotélica: las nociones de bien, de vida buena, la idea de autorrealización, los valores, que son los que orientan el proyecto de vida individual, y colectivo de los ciudadanos.

En su libro *“Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna”*, capítulo 1: “Marcos referenciales ineludibles”, Taylor ha llamado la atención sobre el hecho de que la filosofía moral contemporánea ha planteado un abordaje restringido o estrecho del mundo moral, centrado en lo que es *correcto* hacer, en lugar de en lo que es *bueno ser*, se ha tratado de “definir el contenido de la obligación en vez de la naturaleza de la vida buena” (Taylor, 2006: 19). De esta manera, Taylor se propone en su trabajo, recuperar “la riqueza de los lenguajes del trasfondo”, esto es, *la ontología moral*, que *articula* o que le da sentido a nuestras intuiciones morales y espirituales, así como a las obligaciones o los compromisos morales que reconocemos.

⁸⁶ “Un marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual (...) lo que he venido llamando marcos referenciales incorpora un importante conjunto de distinciones cualitativas. Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano” (Taylor, 2006: 34).

Para Taylor, la ontología moral ha sido descartada en la modernidad, en buena medida, gracias a la naturaleza pluralista de la sociedad, pero también debido al peso que tiene la epistemología moderna⁸⁷. De esta forma, Taylor pretende en su trabajo recuperar la ontología moral, como un intento de poner en evidencia el hecho de que la ontología “es la única base adecuada para nuestras respuestas morales, independientemente de que la reconozcamos o no”. Y de este modo, mostrar la imposibilidad que tenemos de renunciar o de deshacernos de los marcos de referencia y de la orientación al bien, para la configuración de nuestra identidad (Taylor, 2006: 29).

De esta forma, podríamos decir que nuestra conciencia o sentido moral, estaría configurado no por la razón, como en el caso de Kant, que plantea a un sujeto abstraído de todo contexto que actúa de acuerdo a principios o máximas (deber), que se erigen desde la autonomía con pretensión de universalidad, sino que el sentido de obligación y los compromisos morales que tenemos con los demás, estarían determinados por lo que Taylor denomina *marcos referenciales*, los cuales dan sentido o articulan dichas obligaciones.

De acuerdo con Taylor, es absolutamente imposible habitar el mundo sin estos marcos referenciales. “Vivir dentro de tales horizontes es parte esencial de la acción humana, y saltarse esos límites, equivaldría a saltarse lo intacto de la personalidad humana” (Taylor, 2006: 45). De este modo, sería imposible concebir a un sujeto abstraído y desvinculado del contexto social, de sus relaciones personales, de las comunidades o asociaciones de las que hace parte. La libertad, en la perspectiva de Taylor, no puede concebirse de manera individualista, ya que está siempre configurada a partir de un horizonte de

⁸⁷ Taylor hace referencia a las corrientes naturalistas modernas que han pretendido desestimar la ontología dada de lo humano pues consideran que nuestras reacciones morales son casi como un instinto (Taylor, 2006: 22). Además, dice Taylor, en el mundo moderno “algunos marcos tradicionales han sido desacreditados o degradados al simple status de predilección personal, Las formas tradicionales de religión siguen vivas, pero a la vez muy puestas en tela de juicio” lo que ha conducido a una especie de desencanto o a la pérdida del sentido de lo humano y de la vida. Para Taylor carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual, por eso, dice “la búsqueda es de sentido. La preeminencia del sinsentido es lo que define nuestra era”. (Taylor, 1996: 46).

valor ya dado, el cual está anclado a una comunidad y a determinadas tradiciones y acervos culturales (Zegers, 2013: 68). A los ojos de Taylor, existen dos graves problemas en las sociedades contemporáneas:

“En primer lugar, el surgimiento e imperio del individualismo, que es concebido como la destrucción de los marcos sustantivos de valor, y en segundo lugar, la primacía de la razón instrumental que es vista como una reducción de la racionalidad al cálculo, en menoscabo de las dimensiones de sentido que se encarnan en fines y en valores” (Thiebaut, 1994: 33)⁸⁸.

El “individualismo de la autorrealización” o la cultura de la autenticidad contemporánea, tan extendida hoy en día, puede conducir según Taylor, en un nivel social más amplio, a un declive de los compromisos con la comunidad y a convertir la ciudadanía política o el sentido del deber ciudadano, en algo cada vez más marginal (Taylor, 1996: 77). De esta manera, la responsabilidad o nuestras obligaciones morales, se configurarían a partir de identificaciones y vinculaciones sociales, familiares, afectivas, culturales, o desde unos compromisos con la tradición, la nación, el territorio, y no desde una comprensión estrictamente personal de la autorrealización, que convierte las diversas asociaciones y comunidades en las que entran las personas en puramente instrumentales en su significado. Al respecto escribe Taylor:

“no es posible ser un yo solitario, ya que, “yo” defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, en el espacio de la orientación moral y espiritual dentro de la cual existen mis relaciones definidoras más importantes” (Taylor, 2006: 51).

Sugeriría que para Taylor, la noción de ciudadanía estaría configurada en una compleja definición de la identidad de un sujeto que incluye su posición en las

⁸⁸ Para Taylor (1996: 40 y ss.), la razón instrumental “es esa clase de racionalidad de la cual hacemos uso cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado”. Es decir, que la racionalidad instrumental, se postula como criterio de eficiencia máxima, “la mejor relación costo-rendimiento, es su medida del éxito”. En este sentido, la comunidad, lo social deja de ser una fuente o criterio de obligación moral. Finalmente Taylor, plantea las nefastas consecuencias que acarrearán la imposición de la racionalidad estratégica y el individualismo como criterios de acción ciudadana.

cuestiones morales y espirituales, a partir de su lugar en una comunidad moral en la cual, aunque se den procesos de innovación, resignificaciones, reinterpretaciones y alejamientos de los aprendizajes y experiencias en el proceso de socialización, “esa innovación sólo puede ocurrir desde la base de un lenguaje que ya es común”. Como ha dicho Hoyos (1995), el acierto del comunitarismo está en descubrir que la dimensión ética sólo se abre a las personas en el contexto de una estructura moral social: la comunidad, el país, una asociación o grupo concreto. Es sólo allí donde la virtud tiene sentido y algún contenido sustantivo. Por otro lado, el comunitarismo también acierta en señalar que lo más importante en la moral es la fuerza motivacional de los valores que nos mueven a la acción buena. “Dichas motivaciones pasan necesariamente por el compromiso de las personas con sus allegados, con su propia comunidad, con su patria. Una moral ciudadana fomenta la solidaridad entre los miembros de una comunidad” (Hoyos, 1995: 77).

Desde la mirada comunitarista, la ciudadanía es, pues, un concepto que se asocia a definiciones de nacionalidad, comunidad, identidad colectiva y pertenencia. En consecuencia, la construcción de un proyecto de país basado en la reivindicación del sujeto moral, en el ejercicio de la ciudadanía, implica la superación de los planteamientos que reducen la categoría de ciudadanía, a la simple conquista y ejercicio de derechos de tipo civil. Desde esta concepción, el ejercicio de la ciudadanía no podría sustentarse en criterios de eficiencia o de análisis costo-beneficio, configurados a través de una racionalidad instrumental. El ser ciudadano se configuraría desde principios y criterios ético-morales de responsabilidad con la ciudad, el país y la política, que orientan la acción y la participación desde marcos sustantivos de valor cuya articulación resulta fundamental e ineludible, no sólo como lo propone el paradigma liberal; en función de intereses estrictamente individuales que parten del supuesto de que los vínculos que nos unen con los otros son de tipo instrumental.

Si bien Taylor acierta al afirmar la importancia que tiene el espacio moral y nuestras relaciones significativas en la configuración de lo que somos, y al señalar la imposibilidad que tenemos para deshacernos de los marcos referenciales o para cambiar unos marcos por otros, su concepción resulta ser

limitada o problemática para pensar en la construcción de la responsabilidad con los otros que no hacen parte de nuestro grupo social o afectivo, con aquellos que no comparten mi marco de referencia, o con quienes no tienen rasgos de familiaridad con un sentido establecido de quienes somos nosotros.

En buena medida, el vacío que deja el planteamiento del filósofo canadiense tiene que ver, como bien ha señalado Mèlich (2010: 226-227), con el hecho de que no establece ninguna diferencia entre moral y ética. De acuerdo con autores como Fayad (2000); Bárcena y Mèlich (2014) y Mèlich (2010), la ética no es lo mismo que la moral. Para Mèlich (2010: 227-228), la moral “está inmersa en un imaginario social, no puede sobrevivir si no es en el interior de un imaginario social”, mientras que la ética constituye “una respuesta transgresora en una escena de dolor que rompe con todo imaginario social”. Para el autor catalán, un sujeto puede tener una conducta *íntegra*, desde un punto de vista moral, y puede también ser absolutamente indiferente o indolente frente al sufrimiento de los otros, que han sido excluidos, porque no se ajustan a sus marcos de referencia o a su imaginario social.

Como veremos en la tercera parte de este estudio, los planteamientos de Taylor ofrecen elementos analíticos importantes para comprender las narrativas y las experiencias de vida de los protagonistas de este estudio, especialmente, las de Luisa y Juan, quienes definen, en buena medida, sus compromisos morales y su sentido de responsabilidad con las víctimas, desde un marco de referencia o un horizonte de sentido moral-religioso. Sin embargo, considero que este marco resulta ser insuficiente para comprender el sentido de responsabilidad que emerge de la narrativa de Martha, quien ha llegado a construir unos compromisos éticos y políticos con otros grupos y con personas que no hacen parte de su grupo social y étnico, ni de su comunidad de pertenencia, pero que también han sufrido la violencia de la guerra, las injusticias, la exclusión o la privación de reconocimiento social.

5.4. La dimensión política y objetiva de la responsabilidad

Los límites que presenta el modelo liberal de Rawls y la perspectiva comunitarista de Taylor, respecto a los propósitos de esta investigación, nos lleva a buscar otras miradas que sean más coherentes con este objetivo. Como ha dicho Guerra (2003: 35), “la versión jurídica e individual de la responsabilidad como mero correlato de la libertad ha quedado sobrepasada por la magnitud de las consecuencias de la acción humana consignadas en el siglo XX”. Por tanto, en este apartado exploro las dimensiones intersubjetiva (o política) y objetiva de la noción de responsabilidad que fueron formuladas por Hannah Arendt y Hans Jonas, respectivamente y que desafían, especialmente, el enfoque liberal rawlsiano.

5.4.1. Hannah Arendt: experiencia, violencia y política

Una de las consecuencias que tuvo que enfrentar Hannah Arendt como sobreviviente y testigo de la persecución nazi, fue la pérdida de su reconocimiento como ciudadana y el despojo de su identidad. Ante la inestabilidad de su experiencia política se vio obligada a abandonar, no sólo su país de origen, sino también el mundo como hasta entonces lo había conocido. Podría decirse que esta experiencia influyó a tal punto en la autora, que toda su obra y pensamiento político está determinado por este acontecimiento (Sánchez, 2003).

La originalidad de su pensamiento, siguiendo a Sánchez (2003), consiste, en gran medida, en el hecho de plantear una perspectiva política radicalmente diferente a otras. El punto de partida de esta nueva mirada será, precisamente, la noción de experiencia⁸⁹. Ha sido la experiencia personal que representó el

⁸⁹ Para Sánchez, el concepto de experiencia en Hannah Arendt se debe entender en dos sentidos: como experiencia personal desde la cual construye su teoría y, en este caso, se refleja en su obra titulada *Los orígenes del totalitarismo*, y también como experiencias políticas. Al respecto dice Sánchez, citando a Arendt: “el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y a ellos debe permanecer unido como los únicos postes indicadores que nos pueden orientar”. (Sánchez, 2003: 12).

hecho de sufrir las consecuencias de dos grandes conflictos en el siglo XX - primera y segunda guerra mundial- el punto de referencia para poner en cuestión el universalismo ético, es decir, la justificación de las normas morales desde marcos universales, fuertemente abstractos, desconociendo aspectos ineludibles como, por ejemplo, el contexto social, la experiencia vivida y el sentido de comunidad, elementos claves del tipo de pensamiento que, a juicio de Arendt, constituye el prototipo de pensamiento político por excelencia, a saber, “el pensamiento representativo” (Sánchez, 2003: 95 y ss.).

Para Arendt, en el mundo las personas están interrelacionadas. Interactuando a través del diálogo los individuos se humanizan y se reconocen mutuamente. Esta propiedad permite distinguir entre la acción⁹⁰ y el lenguaje propio de los humanos, por cuanto tales dimensiones están condicionadas por la diversidad y por la intermediación de los otros. De este modo, las personas no pueden aparecer como tales, permaneciendo solas en la esfera de lo privado y desligadas de los demás. Solamente en el espacio público, que se configura en el mundo de nuestras acciones y palabras, surge el “reconocimiento intersubjetivo” (Sánchez, 2003: 315-316).

En su libro *Sobre la Violencia* (2005), Arendt insiste en la reivindicación de la política frente a toda justificación de la violencia. Sostiene que la relación entre lo político y lo moral es sólo posible gracias a la pluralidad de los hombres. Sin lenguaje que comunicar a otros, no hay política. Si la violencia reemplaza el espacio político, es imposible que los individuos puedan ser reconocidos como tales, puesto que estos sólo construyen su identidad en medio del conjunto de seres humanos que les rodean y que actúan a su vez (Arendt, 2005: 23 y ss.). Al respecto de estas relaciones escriben Bárcena y Mèlich (2014):

“La acción se inscribe en una esfera de pluralidad humana y es así la condición esencial de toda vida política, esa esfera pública de encuentro entre los hombres en la que estos aparecen ante los demás y confirman el hecho biológico de su propio nacimiento. La acción es *reveladora de quién uno es*. Muestra quiénes somos ante los demás.

⁹⁰ “Para Arendt, la acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, y su condición humana básica es la *pluralidad*” (Bárcena y Mèlich, 2014: 74).

Nos expresa. Por la acción *aparecemos* ante los demás” (Bárcena y Mèlich, 2014: 74, cursiva de los autores).

Bárcena (2002) nos propone repensar el pensamiento de Hannah Arendt a partir del concepto de “natalidad”, el cual tiene un carácter esencialmente político. Para el autor, la obra de Arendt está atravesada de principio a fin por esta temática, que nos remite a la experiencia del inicio o del comienzo, esto es, en palabras de Bárcena, al “hecho de que llegamos al mundo a través del nacimiento y que, con cada acción, confirmamos ante los demás el hecho biológico de nuestra condición natal dando vida a lo nuevo” (Bárcena, 2002, 108).

De acuerdo con Bárcena, en el planteamiento de Arendt (y a la luz de la polis griega) la natalidad “se descompone en dos secuencias sexuadas”. Una secuencia natural, que tiene que ver con la simple reproducción de la vida, que es asumida por las mujeres en la esfera del hogar y “una secuencia poético-práctica y simbólica (bios)”, la cual emerge en el espacio público del “ágora masculino”. Sin embargo, es el acontecimiento de la natalidad “el que salva al mundo de la ruina normal natural”, en este se establece “ontológicamente la facultad de actuar, la *acción*”. De este modo, dice Bárcena, la natalidad se configura como una categoría política por excelencia, pues no sólo acontece como “un momento de la naturaleza, sino que es lo que “interrumpe el proceso natural, entendido como proceso que tiende a su ruina y deterioro”. Por tanto, la natalidad no sólo reproduce la vida sino que interrumpe el proceso vital (Bárcena, 2002: 111).

Los planteamientos de Arendt permiten desvirtuar la idea del poder como un mecanismo que responde al esquema medios-fines. El poder es la capacidad humana no sólo de actuar, sino de actuar en conjunto, en colectivo, concertadamente. Desde esta perspectiva, se puede dissociar al poder de la coerción, de la violencia y del dominio. El poder es dialógico, consensual y propio a la existencia misma de las comunidades políticas. Así, el *espacio de la política*, que “surge del actuar juntos” (Bárcena y Mèlich, 2014: 74) y que da lugar a que los individuos, “en su radical individualidad”, puedan convivir

(Arendt, 2005), no se puede suprimir arbitrariamente, olvidando las posibilidades de conciliación por medio de lo político, en un contexto de reconocimiento a la diferencia.

Desde la perspectiva de Arendt, la supresión de la pluralidad le abre paso a la injusticia, y a que se cometan atrocidades. Sustituir la política por la violencia constituye un problema moral, por cuanto la violencia atenta contra la pluralidad que se constituye en parte esencial de la condición humana. Lo anterior se hace evidente en el pensamiento político de Arendt, al recuperar la importancia y tratar de comprender, las experiencias vividas, que a su juicio, “eran los acontecimientos más terroríficos e inauditos del siglo XX, - la irrupción del totalitarismo y sus devastadoras consecuencias” (Bernstein, 2001: 36)⁹¹. Dichos acontecimientos señalan que no hay una pertenencia segura del hombre a una realidad dotada de sentido. Esta construcción del *sentido* sólo es posible por medio del pensamiento político, que se caracteriza por ser dialógico e intersubjetivo⁹². Tal pensamiento se desarrolla en el mundo común, en el espacio público. La política para Arendt es pues, un espacio de comunicación, de reconocimiento y de construcción, mientras que en la violencia no hay nada que comunicar, dado que se asienta en la arbitrariedad y el aniquilamiento del otro, llegando a lesionar gravemente al género humano en general y deshumanizándolo.

Como veremos a continuación, el pensamiento representativo, que se presenta en la obra de Arendt como el modelo de pensamiento político por excelencia (Sánchez, 2003: 95 y ss.), se configura también como un principio moral desde el cual se articula la noción de responsabilidad política.

⁹¹ De acuerdo con Bernstein, (2001: 36-37), para Arendt, “la amenaza de una guerra nuclear en el siglo XX, sólo se vio disuadida en la medida en que las partes involucradas desarrollaron igual capacidad de destrucción, y esto paradójicamente origino la llamada guerra fría, en la cual se demostró que la guerra y sus consecuencias no eran una opción válida para someter al contrario, lo que sucedió fue que se encontraron otros métodos de distensión y, lentamente se construyeron canales diplomáticos para tímidamente hacer política, lo anterior plantea el peligro de la justificación de la violencia”.

⁹² Sánchez, resalta el carácter dialógico e intersubjetivo del “pensamiento extensivo” como modo de pensamiento político y moral, porque difumina en gran medida la visión o lectura que algunos interpretes han hecho de la política Arendtiana, cerrada en una concepción agonal de la misma (Sánchez, 2003: 97).

5.4.2. El carácter político de la responsabilidad

El tratamiento que le da al concepto de responsabilidad Hannah Arendt revela una orientación claramente política⁹³, ligada a la idea de que somos responsables por el mundo en que vivimos, es decir, por “la trama intersubjetiva que nos sostiene y que debemos colaborar a sostener” (Guerra, 2003: 36). Arendt defiende la idea de una “responsabilidad colectiva”, en virtud de la cual, debemos responder por acciones o por circunstancias en las cuales no tuvimos participación. Esto, en virtud del hecho de pertenecer a una comunidad política, sobre la cual recae “la responsabilidad por cualquier acto de cualquiera de sus miembros”. La única forma, según Arendt, para escapar de esa “responsabilidad política y estrictamente colectiva”, sería abandonando la comunidad de la que formamos parte, y como ningún individuo puede vivir sin hacer parte de una comunidad, de lo que se trataría, simplemente, es de un intercambio (que se da al cambiar una comunidad por otra) de un tipo de responsabilidad por otra. De acuerdo con este planteamiento, los únicos que no tendrían que asumir ningún tipo de responsabilidad política serían las personas que se encuentran en condición de refugiados o sin patria (Arendt, 2003: 217).

Por otro lado, en esta concepción de la responsabilidad política, somos responsables en tanto debemos responder ante otros, lo cual implica mantener y preservar el “mundo común” que compartimos con esos otros, frente a la amenaza del mal, esto es, frente a la guerra o el totalitarismo, la cual trae consigo, la tragedia de la homogenización de la expresión humana (Arendt, 2003: 221). De este modo, Arendt reconoce la pluralidad en la que habitamos como una condición obligatoria para el sostenimiento del espacio político.

⁹³ Sánchez, (2003), considera que en el pensamiento de Hannah Arendt es posible hablar de una ética de corte dialógico e intersubjetivo, “...aunque ella no llega a explorar o a enunciar explícitamente, sería imposible imaginar su concepción de la política y de la esfera pública sin presuponer esa base normativa”. (2003: 96). En un sentido similar, Guerra (2003: 36) sostiene que el enfoque de Arendt se anticipa al giro intersubjetivo que se ha impuesto en las éticas discursivas. “No en vano su teorización ha sido una de las fuentes de inspiración para la idea habermasiana de «acción comunicativa»”.

Arendt intenta trazar de manera clara una “línea divisoria” entre su idea de responsabilidad política (colectiva), por una parte, y la culpa moral o legal (personal) por otra. En este debate, a su juicio, nuestros patrones morales, individuales y personales de conducta entran en conflicto, ya que existe cierta ambigüedad en los términos de ética y moral. Sin embargo, ninguno de estos patrones morales nos puede excusar de la responsabilidad colectiva. Al respecto escribe:

“Esa responsabilidad vicaria por cosas que no hicimos, ese asumir las consecuencias por los actos de que somos enteramente inocentes, es el precio que pagamos por el hecho de llevar nuestra vida no con nosotros mismos, sino entre nuestros semejantes, y que la facultad de acción, que al final, es la facultad política por excelencia, solo puede volverse real en una de las muchas y múltiples formas de comunidad humana” (Arendt, 2003: 225).

Considero, pues, que los planteamientos de Arendt, aportan elementos importantes para pensar el problema de la responsabilidad política de la sociedad colombiana frente a las víctimas de del conflicto armado. Su perspectiva me permiten plantear las siguientes cuestiones: ¿Tenemos unas obligaciones como sociedad, y una responsabilidad política, (por acción u omisión), frente a la tragedia que han vivido las víctimas de la guerra en Colombia? ¿Cómo construir un sentido del nosotros que sirva de sustento a la responsabilidad con los *Otros* que han sufrido la barbarie de la guerra, en un país cada vez más fragmentado y excluyente? Como veremos en la tercera parte de este estudio, los sentidos de responsabilidad y los compromisos que emergen de las narrativas de los protagonistas de la investigación, incluyen, de diferentes maneras, aspectos relacionados con la moral y con la política, configurados, en buena medida, a partir de sentidos de pertenencia a una comunidad moral, del trabajo social y comunitario y de experiencias de construcción colectiva y política.

5.4.3. Hans Jonas: la dimensión objetiva de la responsabilidad

La ética de la responsabilidad de Hans Jonas constituye, en cierta medida, una propuesta novedosa en tanto trata de romper con la orientación antropocéntrica

que ha caracterizado a la ética clásica. Su aporte radica en proponer una ética orientada al futuro, donde se concibe a la naturaleza como objeto de la responsabilidad humana. Para Jonas, después de que la ciencia ha reconocido la vulnerabilidad y la fragilidad de la naturaleza ante el desarrollo tecnológico del hombre, se hace imprescindible plantear una exigencia moral: “que respondamos por los daños causados a la naturaleza y que nos hagamos cargo de su cuidado”. Si no tomamos medidas urgentes frente al desastre ambiental, seríamos responsables, no sólo de destruir el equilibrio ecológico, sino de la gran cantidad de víctimas humanas que generan fenómenos como el cambio climático, sobre todo, en las partes más empobrecidas del planeta. En palabras de Jonas, debemos procurar no sólo el bienestar humano, “sino también el bien de las cosas extrahumanas”, sería necesario por tanto, “ampliar el reconocimiento de fines en sí mismos más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos” (Jonas, 2004: 35).

En la medida en que la naturaleza de la acción humana se ha transformado, y de que sus efectos tienen un mayor impacto en la naturaleza, resulta ineludible sobrepasar el enfoque antropocéntrico que ha caracterizado a la ética, y en particular, a la tradición kantiana. No se puede pensar las relaciones de responsabilidad a partir de una idea de igualdad o de reciprocidad, pues lo que se impone hoy en día, es una “no-reciprocidad evidente”. La no reciprocidad de Jonas se contrapone al esquema de responsabilidad del hombre por el hombre, pues en tal relación, siempre existe dependencia o correspondencia, esto es, en cuanto yo tengo responsabilidad por alguien, al vivir entre hombres, soy también siempre responsabilidad de alguien (Jonas, 2004: 173). De acuerdo “al sentido amplio de responsabilidad” que plantea este autor (Guerra, 2003: 35 y 50), las generaciones futuras y la naturaleza merecen un respeto incondicional que obliga a la generación presente a una *abnegación* cuyo contenido es manifiestamente exigible en cuanto deber moral. El respeto no constituye, pues, un deber exigible únicamente en la esfera de las relaciones humanas, sino de todos los humanos frente a las condiciones de posibilidad del futuro de la vida.

Jonas, por una vía diferente a la asumida por Arendt, se distancia de la orientación antropocéntrica que ha caracterizado a la perspectiva moral universalista. Este autor propone una ética orientada al futuro, en la que concibe a la naturaleza como objeto de la responsabilidad humana. La comprensión exclusiva de la responsabilidad como una categoría meramente subjetiva queda superada en su propuesta, en la medida en que el sentido del deber, la obligación moral, no se configura desde la autonomía individual como en la ética kantiana, en la medida en que la responsabilidad se establece como sentimiento en la naturaleza humana (Jonas, 1995:156).

El emotivismo jonasiano, al que me referiré más adelante, reconoce el papel de los sentimientos morales para movilizar la voluntad. Para Jonas (1995: 160) es el sentimiento de responsabilidad el puente entre el sujeto y el objeto, y es gracias a su soporte que se produce la acción. Este sentimiento es realmente el que puede producir en nosotros “una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia de un objeto a la existencia”.

Guerra (2003: 36), sostiene que la noción de responsabilidad desde la perspectiva de Jonas puede entenderse, en cierta medida, como una renovación del concepto de deber kantiano en la medida en que formula un nuevo tipo de imperativo categórico⁹⁴, el cual constituye *un principio de responsabilidad objetiva* por cuanto toma en consideración las consecuencias reales y la magnitud de las acciones humanas.

La responsabilidad que propone Jonas se fundamenta en un principio independiente de la tradicional idea de derechos y deberes que se ha configurado a partir de la idea de *reciprocidad*. En dicho esquema, mi deber es la contrafigura de un derecho ajeno, contemplado por su parte como imagen del mío. De esta manera, después de establecer ciertos derechos del otro,

⁹⁴ El imperativo formulado por Jonas versa así: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra; o expresado negativamente: Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida; o, simplemente: No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra; o formulado, una vez más positivamente: Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre” (Jonas, 2004: 40).

queda establecido mi deber de respetarlos (Jonas, 2004: 82). Frente a este esquema, Jonas sostendrá que “la responsabilidad es una relación no recíproca” (Jonas, 1995: 166), para él, la ética tiene que ver, precisamente, con lo que todavía no es. Lo no existente; (el futuro), que no plantea exigencias y, en consecuencia, tampoco sus derechos pueden ser vulnerados. Desde este enfoque, la responsabilidad con las futuras generaciones es uno de los deberes más importantes. Este deber va de la mano con el deber para con la naturaleza, pues, sin esta última, sería casi imposible asegurar el primero.

Finalmente, Jonas subraya la importancia de la relación *madre e hijo* como paradigma de la responsabilidad. Este modelo fundamental muestra, entre otros, el vínculo existente entre la responsabilidad y lo vivo. Para el autor, sólo lo vivo, por principio, y en virtud de su fragilidad e inseguridad, puede ser en general objeto de la responsabilidad. En el caso del recién nacido, su “mero respirar dirige un irreplicable *debes* al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno”. De esta manera, la evidencia ofrecida por el caso del lactante constituye la manifestación más clara de *un deber en el ser*, que se define como el verdadero contenido de la responsabilidad. Así, lo que nos enseña este paradigma de la responsabilidad, es la relación única que se establece entre posesión y no posesión de la existencia que distingue a esa vida que comienza (el recién nacido), y que impone a la causalidad que la ha originado (los padres), una obligación moral para con su continuidad en el mundo, que es, precisamente, una parte esencial del contenido de su responsabilidad. De esta forma, el recién nacido que se caracteriza por su vulnerabilidad, carencia y total dependencia hacia sus padres, se configura como una alteridad de la cual yo soy responsable. Ahora bien, a pesar del vínculo natural y de la proximidad que existe en este tipo de relación, el lactante se ubica como un Otro frente a mí (Jonas, 2004: 217).

5.4.4. La responsabilidad como sentimiento

En la perspectiva de Jonas, la responsabilidad se concibe también como *sentimiento*. Esta mirada resulta muy sugerente, pues, como ha comentado

Buxarrais (2006: 209), en la actualidad existe “la convicción psicológica”, ampliamente difundida, de que los sentimientos y las emociones morales constituyen un componente fundamental para el desarrollo de la sensibilidad moral y para que el sujeto pueda percibir y reconocer los conflictos y problemas morales que la vida en sociedad envuelve. A través de lo que sentimos, de nuestras emociones, “realizamos el proceso de clarificación de valores”. Gracias a que “las situaciones vividas están cargadas de sentimientos que se transforman en valores a través de un proceso cognitivo-racional”, los sentimientos morales van a ser definitivos en la dirección de nuestra conducta.

Para entender cómo la voluntad puede llegar a ser motivada o afectada por “el otro o por lo otro”, Jonas le da un papel determinante en su teoría a la dimensión emocional o a la sensibilidad moral. Para él, en una teoría de la responsabilidad (en tanto teoría de la ética) es necesario considerar dos dimensiones: la razón y los sentimientos, es decir, el fundamento racional de la obligación y el fundamento psicológico de su capacidad de movilizar la voluntad. Al respecto escribe Jonas:

“La ética tiene un lado objetivo y un lado subjetivo: el primero tiene que ver con la razón, el segundo, con el sentimiento. Históricamente, unas veces el primero y otras veces el segundo ha estado más en el centro de la teoría ética; y tradicionalmente a los filósofos les ha ocupado más la cuestión de la validez, esto es el lado objetivo. Pero ambos son complementarios y ambos son partes integrantes de la ética” (Jonas, 2004: 153).

Para explicar el papel que ocupan los sentimientos o los afectos en la teoría de la responsabilidad, Jonas recurre, nuevamente, a la posición Kantiana. Su planteamiento se distancia de la noción de autonomía moral, y su apuesta se acerca más hacia las éticas que se enfocan en *el objeto*, en las cuales se impone el contenido más que la mera forma, y en donde “el objeto” de la responsabilidad es el *Otro* que se ubica fuera de mí. Esta forma de entender el sentimiento de la responsabilidad nos sitúa, de nuevo, frente a la cuestión de la Alteridad. El análisis de la relación con lo otro que plantea Jonas en su enfoque, se acerca a los postulados de Levinas, quien propone una ética “enraizada en el sentimiento” (Ortega, 2013: 63). Como veremos, para Levinas,

la responsabilidad es la estructura esencial, primera y fundamental de la subjetividad.

Si bien, Jonas reconoce que en la historia de la ética los sentimientos morales han sido reconocidos como parte esencial de la esfera moral, pues se ha entendido que la razón tiene que complementarse con el sentimiento para que “el bien objetivo” tenga poder sobre la voluntad, considera que el sentimiento de responsabilidad tal como él lo propone, no ha ocupado un papel relevante en dicha historia.

En el caso de la ética kantiana, se ha hablado también del “sentimiento de respeto”. En este marco, la razón va acompañada de un sentimiento para que la ley moral tenga peso sobre nuestra voluntad, sin embargo, dicho sentimiento es generado no por los objetos, sino por la idea de deber o por la ley moral misma. Este es pues, un sentimiento de respeto a la ley, que nace no de una relación de cercanía con el otro, esto es, de la heteronomía. Para Jonas, el valor moral está en las cosas, en el otro y no en los estados de la voluntad subjetiva. De esta forma, “al implicar a la voluntad, las cosas se convierten en fines para mí”. Por tanto, el respeto no es suficiente para movilizar nuestra acción y nuestra voluntad (Jonas, 2004: 158). A partir del sentimiento de la responsabilidad se establece un vínculo entre el sujeto y el objeto, y gracias a su aparición se produce la acción. Así, pues, sólo la fuerza del sentimiento de responsabilidad puede dar lugar en nosotros a una disposición moral que nos permita a apoyar con nuestro obrar la exigencia de un determinado objeto a la existencia.

El sentimiento de responsabilidad se convierte en una introducción novedosa para la teoría ética, que resulta ser muy pertinente para pensar una ética y una educación de la responsabilidad frente a las víctimas, sustentada no en la autonomía y en la idea de imparcialidad liberal, sino en el sentimiento que surge ante el sufrimiento y la vulnerabilidad del otro que ha sido victimizado por la violencia de la guerra.

5.5. Emmanuel Levinas: la ética como responsabilidad

Quizás es Levinas el filósofo moral contemporáneo que más ha influenciado las propuestas o las reflexiones actuales orientadas a pensar una ética y una educación que *responda* a la experiencia de la guerra, al sufrimiento y a la demanda de quienes no sólo han padecido la violencia de la guerra, sino que han sido confinados a vivir en espacios de exclusión, de abandono y de marginalidad. De una u otra forma, la ética levinasiana ha sido la fuente de inspiración para hablar de responsabilidad, alteridad, hospitalidad, acogida, o de la compasión frente a quienes sufren. Por tanto, en este estudio, en el que uno de sus propósitos consiste en explorar algunas implicaciones pedagógicas para la formación ética, resulta ineludible referirse al trabajo de Levinas.

Como ha señalado Mèlich (2010: 139), la obra de Levinas puede ser leída como un intento de fundar la ética en la noción de infinito, sin embargo existen “excelentes interpretaciones de su análisis fenomenológico desde la experiencia de la guerra y del sufrimiento”. Para Sucasas (2003: 87), la ética del filósofo lituano nace de “la escucha de las víctimas”, en la que apuesta por una renovación del discurso de lo bueno y lo justo, rompiendo radicalmente con los presupuestos de una cultura influenciada por el primado de la ontología. De acuerdo con Levinas, “la ontología significa la reducción de lo otro a lo mismo”, la ontología es “egoísmo”, es negación de la alteridad y de la diferencia. La ontología es violenta, es sinónimo de violencia. Por el contrario la ética, que precede al plano de la ontología (Levinas, 2002: 214), es la respuesta que el yo da a la demanda del otro, al *mandato ineludible* que me impone la vulnerabilidad y el sufrimiento del otro (Mèlich, 2010: 140).

En la ética de Levinas, la relación que nos vincula con el otro es, pues, desde el comienzo, una relación de responsabilidad. “Desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe” (Lévinas, 2008: 80).

La noción de rostro constituye para el filósofo lituano “el modo por el cual se presenta el Otro, que supera *la idea de lo Otro en mí*” (Levinas, 2002: 74, cursiva en el original). A través del rostro entablamos con el otro una relación que es, desde un principio ética. La piel del rostro dice Levinas, “es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida”, por tanto, el rostro entraña una “pobreza esencial”, en el sentido de que está expuesto y amenazado (Levinas, 2008: 72). El rostro no tiene que ver nada con la cara, con una imagen o con la visión (Mèlich, 2010: 140). El rostro es significación sin contexto, este no nos dice nada del rol o del personaje que desempeñamos en un contexto determinado. El sentido de quienes somos no depende, pues, de un objeto externo (ni del parentesco, ni de la posición social, ni de la estética). En el planteamiento de Levinas, el rostro es en sí mismo *sentido*. En esta medida, el rostro no puede ser visto, es por tanto, “lo incontenible”, lo que nos lleva más allá. Es inabarcable por el pensamiento (Levinas, 2008: 72). El rostro del Otro, dice Levinas (2002: 74), “destruye en todo momento y desborda la imagen plástica que él me deja, la idea a mi medida y a la medida de su *ideatum*: la idea adecuada”.

Levinas introduce la noción de *rostro* como una figura que comunica la precariedad y la vulnerabilidad que caracteriza a lo humano. Su perspectiva, como ha señalado Mèlich (2010), a propósito de la interpretación que hace Butler de la ética de Levinas, es de gran utilidad para un análisis social del sufrimiento y para pensar la ética y la educación como responsabilidad, en un contexto social en el que persisten diferentes formas de violencia y de sufrimiento.

Para Levinas, la responsabilidad constituye la estructura esencial, primera, y fundamental de la subjetividad, la cual es descrita por él en términos éticos. De esta forma, dice Levinas: la ética no viene dada a manera de un “suplemento de una base existencial previa”, pues es en ella “donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo”. Así, la ética es entendida como responsabilidad. Esto es, responsabilidad para con el otro, “para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne; o que precisamente me concierne, es abordado por mí, como rostro” (Levinas, 2001: 79).

La demanda del otro me impone una responsabilidad que va más allá “de todo pacto y de todo contrato” (Bárcena y Mèlich, 2014: 136), ésta desborda el espacio definido por la simetría o por la igualdad de quienes participan en el contrato. De esta manera, en la obra de Levinas, la relación intersubjetiva tiene un carácter asimétrico. Esto quiere decir, que yo soy responsable por el otro sin esperar nada a cambio. “Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción a él; y soy sujeto esencialmente en ese sentido. Soy yo quien soporta todo” (Levinas, 2008: 82).

La obligación moral no está enraizada en la conciencia de un principio universal. La realización del sujeto como ser moral, no se fundamenta en el desarrollo de su autonomía. De esta forma, la ética levinasiana es una ética que se aleja diametralmente del universalismo kantiano, así como de la idea de imparcialidad y del formalismo propio del liberalismo político de Rawls. Esta perspectiva de la ética no se configura, pues, a partir de una reflexión sobre la dignidad humana, no se funda en la razón, ni en la *autonomía* del sujeto, sino que nace de la demanda, del mandato ineludible que me impone la vulnerabilidad y el sufrimiento del otro. Se trata de una ética heterónoma, *nacida de la experiencia*; “es una mirada siempre atenta al rostro del otro, al que no puede rechazar apelando al silencio o a la indiferencia” (Ortega Y Romero, 2013: 74).

El compromiso ético con los demás, surge frente a la vulnerabilidad de cada persona concreta. En este sentido, señala Mèlich (2010: 143), la conciencia moral nace en el encuentro con el otro, en esta experiencia. De esta forma, la ética de Levinas, es precisamente esto, “una experiencia, la experiencia por excelencia”. Este planteamiento resulta ser central en esta tesis, por cuanto la experiencia está en la base de los compromisos éticos y políticos, que los sujetos que participaron de este estudio, reconocen frente a las víctimas.

De acuerdo con Mèlich, Levinas sitúa la experiencia en el centro de la relación ética. El filósofo catalán, muestra cómo en *Totalidad e infinito*, Levinas opta por conservar la idea de *experiencia ética*. De esta manera, la experiencia por

excelencia que se expresa “en la demanda del rostro del otro y en la respuesta que se da a ella, es la ética” (Mèlich, 2010: 144). De acuerdo con esto, podríamos decir que la responsabilidad con el que ha sido victimizado nace a partir de la experiencia con su rostro, de *la experiencia de sufrimiento* de un individuo concreto, que ha sido vulnerado y sometido por la violencia de la guerra y por la injusticia.

5.6. Confluencias en torno a la ética de la responsabilidad ante las víctimas

Como vimos en los apartados anteriores, las dimensiones objetiva e intersubjetiva aportados por Jonas y Arendt, incorporan un sentido de la responsabilidad “amplio” en tanto debemos responder ante otros, lo cual exige, entre otras cosas, mantener y preservar el mundo común que compartimos frente a la amenaza del mal, de la guerra, o ante el desastre ambiental, de esta forma, se configura una obligación moral: garantizar las condiciones para que exista la vida en el futuro. Por su parte, la ética propuesta por Levinas “es una filosofía nacida de la escucha de las víctimas” (Sucasas, 2003: 87). Como vimos en el apartado anterior, los planteamientos del filósofo Lituano nos permiten repensar de manera profunda las ideas de lo bueno y lo justo, las cuales se configuraron como paradigmas para pensar la ética y nuestra relación con los demás. Estas perspectivas inspiran, fundamentan o se cruzan con otros enfoques de la ética que ocupan la mayor parte del terreno de la educación moral hoy en día: la ética de los sentimientos morales, la ética del cuidado y la responsabilidad, la ética de la compasión, entre otras. Si bien éstas últimas, podrían ubicarse en los lugares ya referidos, he considerado que es importante resaltar algunos puntos de encuentro o intersecciones entre ellas.

Para empezar, quisiera referirme a la ética de los sentimientos morales. A partir de la propuesta de Strawson (1995), sobre los sentimientos morales, es posible reconocer que la responsabilidad está constituida por los sentimientos y no exclusivamente por la racionalidad. Se trata, por tanto, de una ética que

“atiende no sólo al pensar y razonar, sino también a la capacidad de sentir y sufrir” (Buxarrais, 2006: 209).

Lo que está en la base de la reflexión que hace Strawson acerca de los sentimientos morales es, de acuerdo con Hoyos (1995: 73), la posibilidad de conferirle a la moral una “base fenoménica sólida”, esto es, “un sentido de experiencia moral, o un cierto tipo de sensibilidad ética, que permita caracterizar a algunas situaciones históricas en crisis”, precisamente, por la carencia de sentido moral o por el olvido de la sensibilidad. De acuerdo con Honneth (2009: 23), los sentimientos morales aparecen cuando los sujetos en su vida social cotidiana ven vulneradas sus expectativas morales de reconocimiento. Ante estas experiencias negativas, el afectado, reaccionará, generalmente, con sentimientos morales como pena, rabia o indignación.

El reconocimiento de que los sentimientos o las emociones hacen parte de la moralidad nos lleva a considerar el sentido de responsabilidad, en relación con nuestra capacidad para dar respuestas afectivas frente a los demás, en situaciones de injusticia, vulneración y sufrimiento. En relación con esta cuestión, algunas autoras⁹⁵ feministas han propuesto una ética del cuidado y la responsabilidad, que se ocupa no tanto de “aplicar correctamente la ley abstracta a casos y situaciones concretas” de injusticia, sino más bien, de dar una respuesta adecuada a la situación concreta de sufrimiento (Reyes Mate 2003: 112).

Esta perspectiva nos permite apreciar, en los procesos de formación ética, que lo importante al tratar de definir la estructura o “las competencias morales”, no es el conocimiento de los principios morales, “sino el desarrollo de buenas disposiciones” o actitudes, que permitan comprender y atender el sufrimiento de los demás (Reyes Mate 2003: 112; Butler 2010: 95). Por tanto, serán

⁹⁵ En particular, me refiero a los trabajos de Sheyla Benhabib (1985) y Carol Gilligan (1985). Como he dicho en el capítulo 3, Gilligan (1985: 42), demostró que la perspectiva del desarrollo moral de Kohlberg tenía vacíos en lo relacionado a la comprensión de la moral femenina. La cual está más definida por criterios de cuidado y solidaridad que por ideas de justicia y reciprocidad. Para Gilligan “el problema moral surge de responsabilidades en conflicto, y no de una colisión de derechos y deberes”, de esta manera, su resolución demanda “un modo de pensar que sea contextual y narrativo”, y no uno formal y abstracto.

precisamente, el cuidado y la responsabilidad, las respuestas morales más adecuadas ante ciertas situaciones de vulneración y de sufrimiento y frente a las necesidades concretas de los otros (Benhabib 2006: 207).

A Partir de la controversia generada por los trabajos de Carol Gilligan (1985), en el campo de la filosofía moral y de la psicología cognitiva, Benhabib (2006) se propone concretar el aporte del feminismo a la ética. Para esta autora, el juicio moral de las mujeres es más contextual y relacional. De esta forma, está inmerso en los detalles de relaciones y narrativas y, por tanto, muestra una mayor propensión a adoptar el punto de vista del «otro concreto». Al respecto escribe Benhabib:

“El punto de vista del otro concreto nos hace ver a cada ser racional como un individual con una historia, identidad y constitución afectivo-emocional concreta. Al asumir este punto de vista nos abstraemos de lo que constituye lo común entre nosotros y nos centramos en la individualidad. Tratamos de entender las necesidades del otro, sus motivaciones, lo que busca y lo que desea. Nuestra relación con el otro la gobiernan las normas de equidad y reciprocidad complementaria (...) Nuestras diferencias en este caso se complementan más que se excluyen. En general las normas de nuestra interacción no son exclusivamente privadas, es decir, no son institucionales. Son normas de amistad amor y cuidado, que requieren que yo muestre, de distintas maneras, algo más que la simple afirmación de mis derechos y deberes frente a las necesidades del otro. Las categorías morales que acompañan a tales interacciones son las de responsabilidad, vínculo y deseo de compartir. Los sentimientos morales correspondientes son los de amor, cuidado y simpatía y solidaridad” (Benhabib, 2006: 183).

Los planteamientos de Benhabib, ponen en evidencia las limitaciones del modelo de responsabilidad que se desprende del liberalismo político de Rawls, a la hora de plantear una reflexión moral que dé respuesta al sufrimiento y a las demandas de las víctimas. De acuerdo con ella, “en la posición original no hay ninguna obligación moral de afrontar la otredad del otro”. Los presupuestos kantianos que, en buena medida, guían la teoría de Rawls tienen tanto peso, que la equivalencia de todos los seres como agentes racionales se impone y ahoga cualquier reconocimiento serio de diferencias, alteridad y del punto de vista del otro concreto (Benhabib, 2006: 191).

Sugeriría que una ética del cuidado y la responsabilidad, de acuerdo con el enfoque de Benhabib (2006: 174), está ante todo dirigida a relaciones de especial obligación hacia el grupo cercano: la familia y los amigos, pero también podría extenderse a los miembros de un grupo social más amplio. Además, tales relaciones de cuidado a menudo incluyen o presuponen obligaciones generales de respeto, equidad y contrato.

Finalmente, autores como Mèlich (2010), Ortega y Mínguez (2001), Buxarrais (2006), entre otros, han propuesto una ética de la compasión que responde a la tradición de la víctima y que es plenamente compatible con una ética de la responsabilidad. Esta perspectiva, en efecto, propone que la ética no tiene que ver con el respeto a la dignidad, con la equidad o con la razón comunicativa, sino con la compasión, esto es, con la sensibilidad frente al dolor y la vulnerabilidad del otro y con la capacidad de dar “respuesta al sufrimiento en un ámbito íntimo, dual, cara a cara”. En este sentido, las nociones éticas fundamentales no serían el deber, el bien o la dignidad, sino precisamente, el sufrimiento, la sensibilidad moral y la compasión (Mèlich, 2010: 236- 237). De acuerdo con este autor, la ética no puede concebirse sino como la respuesta compasiva que damos a los que sufren, las víctimas, los heridos, los vulnerables, que nos interpelan en el transcurso de nuestra vida.

De acuerdo con Buxarrais (2006: 205- 208), la compasión se configura como un sentimiento, en la medida en que implica sentir dolor al saber que los demás sufren. El sentimiento de compasión “se estructura, básicamente como todo afecto, a base de placer y de dolor. Como cualquier otro sentimiento, nos hace ser conscientes (...) de la realidad de alguien”, al mismo tiempo nos deja ver el grado de vinculación que tenemos con los demás. En este sentido, la compasión se vincula estrechamente con la ética de los sentimientos morales. Finalmente, de acuerdo con Ortega y Mínguez (2001), la compasión se convierte en ayuda, en compromiso o en denuncia, y por tanto, se configura como el origen del reconocimiento de mi responsabilidad frente a los otros.

5.6.1. Butler y MacIntyre. La vulnerabilidad y la dependencia como fundamento de la responsabilidad

Como veremos a lo largo de este estudio, los planteamientos de Butler y de MacIntyre sobre la vulnerabilidad y la dependencia adquirieron una importancia central, no sólo por los elementos analíticos que me aportaron para comprender las narrativas y las experiencias de Luisa, Martha y Juan, sino también por las posibilidades que ofrecen para pensar una ética y una educación de la responsabilidad frente a los que han sufrido la violencia de la guerra, así como situaciones de injusticia, privación de derechos, exclusión y falta de reconocimiento social. Por tanto, he decidido dedicar un apartado especial de este trabajo para esta reflexión.

Butler (2006, 2010), aborda en sus trabajos una serie de cuestiones relativas al significado ético y político que puede tener el hecho volvernó receptivos, sensibles o indiferentes frente al sufrimiento de los otros que han sido victimizados en el marco de las guerras contemporáneas. Como se indicó en anteriormente, para Butler, hay una relación directa entre los marcos que se disponen en un contexto de guerra y las posibilidades de “aprehensión” de la precariedad de la vida. Encarar el tema de la responsabilidad frente a los otros implica, pues, considerar dichos marcos interpretativos.

En su libro *“Marcos de guerra. Las vidas lloradas”* (2010), Butler insiste en la idea de que la *representación* de lo humano y del sufrimiento afecta nuestra capacidad de respuesta ética. Sus planteamientos en este trabajo configuran una crítica ética y política frente a la guerra y la violencia que es establecida y vehiculada “dentro de esos modos de saber/poder que son los marcos de guerra” (Gómez, 2010: 625). A pesar de la pertinencia que tiene dicha reflexión para el tema que nos ocupa, en este apartado me centraré más en la noción de *vulnerabilidad*, para pensar la construcción del sentido de responsabilidad ético y político frente a las víctimas.

El punto de partida en el análisis de Butler, es el reconocimiento de la precariedad como una condición compartida de la vida humana (2010: 30). De

esta forma, la fragilidad o vulnerabilidad que caracteriza a nuestra vida, a nuestros cuerpos, hace que el cuerpo constituya un fenómeno social, en el sentido de que está expuesto a los demás y que es dependiente por definición (Butler, 2010: 57). Es precisamente esta condición de precariedad la que nos empuja a vivir con los demás y que hace que cada uno de nosotros se constituya políticamente en función de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos. Butler lo expresa de la siguiente manera: “la pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (2010:30). Esta concepción de la precariedad como condición compartida de la vida humana lleva a Butler a retomar los planteamientos de Levinas, pues éste proporciona una perspectiva de la ética sustentada en “la aprehensión de la precariedad de la vida”, que se inicia con la vida precaria del otro (Mèlich 2010: 240).

En el planteamiento de Levinas (2008: 71), la socialidad o la relación de proximidad con el otro es posible gracias a la incidencia del «rostro». Este se articula como una imagen o figura que comunica la precariedad y la vulnerabilidad que caracteriza la vida humana (Mèlich, 2010: 240). Para el filósofo lituano, los otros constituyen el “objeto” de mi responsabilidad, y son *aprehendidos* por mí, precisamente, en virtud de su “caducidad” y su fragilidad. Por tanto, la responsabilidad en el marco que propone Levinas constituye *el primer paso ético* que me lleva a hacerme cargo de la víctima. La aprehensión del rostro de la víctima es, pues, “desde un principio ética” (Levinas, 2008: 79 y ss.).

En el planteamiento de Butler, el rostro de Levinas ocupa un lugar central. Se trata de una concepción de lo humano en la que “somos entregados al otro de entrada” (Mèlich, 2010: 245). Con la figura del rostro, Levinas pretende dar cuenta de la desnudez y de la desprotección que nos caracteriza. En el rostro hay, en palabras de Levinas, “una pobreza esencial”, por tanto, el acceso al rostro es de entrada ético (Levinas, 2008: 71). Así, la figura del rostro de Levinas, es retomada por Butler para pensar la vulnerabilidad y la fragilidad estructural de nuestros cuerpos, de nuestras vidas. Esta condición nos hace,

ciertamente, dependientes de los demás, de unas relaciones basadas en el cuidado, en el reconocimiento y en el apoyo permanente de los otros, pero además, nuestra persistencia en tanto cuerpos en el mundo, implica una dependencia de unas redes más amplias de sociabilidad, de unas condiciones y de instituciones sociales que nos permitan vivir una vida vivible. De esta manera, la responsabilidad debe centrarse, en buena medida, en las condiciones sociales y materiales sostenedoras de la vida, especialmente, cuando estas no están aseguradas (Butler, 2010: 57 y ss.) y en tal sentido, dicha responsabilidad cobra especial importancia en el contexto de la guerra.

Por su parte MacIntyre (2001), por una vía diferente a la de Butler, ha planteado la importancia moral que tiene el reconocimiento no sólo de la vulnerabilidad y la aflicción, sino también de la dependencia que estas generan. Considero que dicha reflexión resulta ser sumamente inspiradora para pensar el problema de la responsabilidad ética y política frente a las víctimas en contextos de guerra y de violencia.

MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes* (2001), comienza diciendo que los seres humanos somos vulnerables a una diversidad de aflicciones, así como también a la enfermedad, en diferentes momentos de la vida. Para hacer frente a dichas situaciones, dependemos de los otros en gran medida. Esta dependencia, en términos de apoyo, protección y de los cuidados de los otros, es especialmente sentida durante el período de infancia o durante la vejez (MacIntyre, 2001: 15).

MacIntyre al igual que Butler, le atribuye un lugar central a la vulnerabilidad, a nuestra interdependencia, así como a *la dimensión corporal* de nuestra existencia, para explicar la condición humana, el papel de las virtudes para disminuir nuestra vulnerabilidad y las relaciones sociales. De acuerdo con el autor, la dificultad que ha existido en la historia de la filosofía moral para reconocer que la *corporeidad* es constitutiva de nuestra existencia y no secundaria, tiene que ver con la relación que se ha establecido entre la condición animal del ser humano y su vulnerabilidad. A su juicio, algunas teorías filosóficas se han encargado de justificar la creencia de que la

racionalidad del ser humano, en tanto ser pensante “es, de algún modo, independiente de su animalidad”. El resultado de esta operación ha contribuido a que el ser humano pueda olvidarse de su propio cuerpo y de que “su manera de pensar es la que corresponde a una especie animal” (MacIntyre, 2001: 19).

A partir de lo anterior, MacIntyre defiende algunas ideas centrales. En primer lugar, considera que existen similitudes y rasgos comunes entre el ser humano y algunas otras especies animales inteligentes. En tal sentido, “la identidad humana” es esencialmente corporal y por tanto, se trata de una “identidad animal”, en virtud de la cual, “la consistencia de las relaciones con los demás en parte se define con respecto a esa identidad animal” (MacIntyre, 2001: 23). En segunda instancia, destaca la importancia moral que tiene el hecho de reconocer la vulnerabilidad y la aflicción, así como la dependencia que estas generan.

Una de las esferas de la dependencia en la que más enfatiza MacIntyre, es la relacionada con el primer desarrollo del individuo hasta llegar a la etapa de madurez. Para alcanzar la independencia racional, se hace necesario reconocer las múltiples dependencias que nos unen con los demás y que nos proporcionan el soporte necesario para nuestro desarrollo personal. Así, para desarrollarnos como agentes racionales independientes, necesitamos de las relaciones sociales, del intercambio con los otros. Inicialmente, nos debemos a nuestros padres y familiares, posteriormente, nuestros educadores, y otros agentes, nos permiten realizar diferentes actividades que sin su cooperación resultarían inviables (García, 2009: 272). Sin embargo nuestro desarrollo humano se extiende a lo largo de nuestra vida, y aunque nuestra dependencia pueda disminuir, en la medida en que vamos madurando, esta no desaparece por completo, puede volver a aparecer en diferentes momentos o etapas de nuestro desarrollo y, en esta medida, ha de ser permanentemente reconocida. De esta forma, el reconocimiento de la dependencia, es para MacIntyre, “la clave de la independencia” (MacIntyre, 2001: 103).

Lo anterior se revela en “las virtudes del reconocimiento de la dependencia, que operan como complemento de las virtudes del ser humano, como agente racional independiente” (García, 2009: 273). Al respecto escribe MacIntyre:

“(…) pero si las virtudes permiten al ser humano convertirse en razonador práctico independiente, es porque también le permiten participar en relaciones de reciprocidad a través de las cuales ha de conseguir sus fines como razonador práctico; para entender esta dimensión, es necesario llevar la investigación mucho más lejos y admitir que una buena educación en las virtudes será la que asigne un lugar adecuado a una serie de virtudes que son la equivalencia necesaria de las virtudes de la independencia: las virtudes del reconocimiento de la dependencia” (MacIntyre, 2001: 142).

El reconocimiento de la propia dependencia, así como de que existen “patrones de reciprocidad”, en términos de las relaciones de cuidado y de apoyo, tiene unas implicaciones importantes para el reconocimiento de la responsabilidad que tenemos con los demás. Dichas relaciones u obligaciones no sólo se establecen con nuestros familiares, quienes nos han proporcionado atención y cuidados en diferentes etapas de la vida, sino también con la sociedad en general que nos ha proporcionado una red de apoyo y de seguridad sin la cual no habríamos podido orientar nuestras capacidades y nuestro desarrollo (García, 2009: 274).

A partir de las relaciones de reciprocidad, MacIntyre hablará de *la virtud de la justa generosidad*. En sus palabras, “actuar como lo requiere la virtud de la justa generosidad es, por lo tanto, actuar desde la consideración atenta y afectuosa hacia el otro”. Si bien para él, las prácticas o las actitudes de reciprocidad, que son sostenidas o alimentadas por una justa generosidad, se ejercen, principalmente hacia los miembros de la propia comunidad, esto no quiere decir que se restrinjan a esta, pues el sujeto a lo largo de su vida hace parte de distintas redes o comunidades. Además, las prácticas de reciprocidad, entre las que incluye, *la misericordia*⁹⁶, van más allá de las obligaciones comunitarias (2001: 144). Al respecto escribe MacIntyre:

⁹⁶ Para explicar la virtud de la misericordia MacIntyre recurre a Santo Tomás quien aborda la *misericordia* “como una de las consecuencias de la caridad. Puesto que la caridad es una virtud teologal y las virtudes teologales se deben a la gracia divina, podría suceder que un lector

“la *misericordia* implica la consideración hacia una necesidad urgente y extrema, sin que importe quién sea la persona; la clase de necesidad y el grado de necesidad dictan lo que debe hacerse, y no quién sea el que la padece. Lo que toda persona necesita saber, en sus relaciones comunitarias, es que la atención que se prestará a las necesidades urgentes y extremas, las necesidades características de los discapacitados, será proporcional a la necesidad y no a la relación que se tenga con quien la padece” (MacIntyre, 2001: 146, cursiva en el original).

Del anterior planteamiento se desprende una consecuencia importante para pensar las posibilidades de educar el sentido de responsabilidad frente a quienes han sufrido la violencia de la guerra. Según MacIntyre, la virtud de la misericordia se orienta hacia quienes se ven afligidas por algún mal importante, principalmente, cuando no es producto de sus decisiones. La necesidad extrema y urgente de otro configura en sí misma una razón para actuar, más fuerte incluso “que las exigencias impuestas por los lazos familiares más estrechos”. De acuerdo con este planteamiento, “entender la aflicción de otro como si fuera propia significa reconocer a ese otro como prójimo” (MacIntyre, 2001: 148).

En conclusión, el reconocimiento de la propia dependencia, de la vulnerabilidad y del sufrimiento como condiciones compartidas de la vida humana, puede dar lugar también a actitudes o prácticas de cuidado, de misericordia, a la compasión, pero también a la construcción de un sentido de responsabilidad amplio, que permita que aquellos que en principio pueden parecernos lejanos o ajenos a nosotros, sean reconocidos como *próximos* o como cercanos y, en esta medida, estemos dispuestos a asumir responsabilidades y compromisos cuando percibamos que está en riesgo su vida o su integridad, cuando sufren o padecen necesidades urgentes y extremas.

desprevenido supusiera que santo Tomás no la considera una virtud secular, lo que sería una equivocación. La caridad opera en el mundo secular en forma de *misericordia* y entre quienes santo Tomás cita como autoridades, para hablar sobre su naturaleza y discutir sus desacuerdos, están Salustio y Cicerón, lo mismo que san Agustín. La *misericordia* tiene, por lo tanto, un lugar en la lista de las virtudes, con independencia de su fundamento teológico” (MacIntyre, 2001: 147).

5.7. Educación y responsabilidad: consideraciones en torno a una educación ética para un contexto de guerra

En lo que sigue, intentaré plantear posibles relaciones entre algunas de las concepciones antes revisadas, sobre el reconocimiento social y la construcción de la responsabilidad frente a los otros, de suerte que en lugar de hacer énfasis en las diferencias entre ellas, pueda señalar algunos puntos de encuentro que ayuden a caracterizar una educación ética que responda al sufrimiento de las víctimas. En concordancia con lo que he planteado a lo largo de esta parte del estudio, considero que una ética y una educación comprometida con los que sufren, se configura de manera crítica frente a la tradición deontológica, y especialmente, frente al liberalismo rawlsiano.

La noción de autonomía propia de la tradición liberal, es incompatible con una ética del reconocimiento y con una concepción de la responsabilidad basada en la vulnerabilidad y la dependencia de los otros. La concepción liberal no da cuenta suficiente de las vulnerabilidades y de las carencias que definen a los seres humanos, pues parte del supuesto de que los individuos constituyen unidades autosuficientes que persiguen ganar independencia de los otros en función su propia felicidad (Anderson y Honneth, 2011). De acuerdo con la interpretación que hace Dunker (2015) de la teoría del reconocimiento de Honneth, la autorrealización del sujeto depende de “la experiencia de que el otro es alguien insustituible”. Esa experiencia, en general, viene asociada a la esfera de la familia y a los lazos de amor intrínseco y primario. Para Dunker, la perspectiva de Honneth se presenta como contrapartida a la supresión de las aspiraciones de libertad, de esta manera, la idea de autonomía asentada en las relaciones de reconocimiento, no se puede confundir con independencia (Dunker, 2015: 225).

Por otro lado, como vimos con Levinas, la relación de alteridad, o “la dualidad ética”, asume un carácter asimétrico (Sucasas, 2003: 90), y por tanto, rompe con cualquier esquema de correspondencia eficaz, es decir, de reciprocidad. Yo soy responsable y asumo compromisos con el otro sufriente, sin esperar una retribución a cambio.

A pesar de que los análisis de Taylor me fueron útiles como herramienta interpretativa para comprender algunos aspectos relacionados con la construcción, tanto de la identidad como de los compromisos morales que reconocen dos de los protagonistas de este estudio, considero que su perspectiva resulta ser muy limitada para pensar la construcción de la responsabilidad ética con los otros que en principio son lejanos y ajenos a mi círculo social y afectivo inmediato o a mi comunidad de pertenencia. Como ha planteado Mèlich (2010: 228), la responsabilidad surge no a partir de una *idea de bien*, sino como una respuesta ante la experiencia del mal y del sufrimiento. La respuesta ética ante la demanda de la víctima, ante su dolor, constituye una experiencia que rompe con los marcos referenciales y con todo imaginario social.

En concordancia con Ortega y Romero (2013: 66), considero que la experiencia de la guerra, pero también las condiciones extremas de miseria y exclusión en que viven millones de personas hoy en día, nos exige asumir una posición crítica, no sólo con respecto a nuestra práctica educativa, sino también frente “a las fuentes mismas de nuestro discurso pedagógico”. De manera particular, la persistencia del conflicto armado en el contexto colombiano y la crisis humanitaria que afecta a una parte importante de la sociedad que ha sido victimizada, nos obliga a replantear *la política y el enfoque de las competencias*, que en buena medida, determinan hoy en día nuestro sistema educativo, y en particular, los contenidos y estrategias actuales en la formación ética y ciudadana⁹⁷. Dicho contexto, nos exige pensar lo ético y lo pedagógico (y las prácticas educativas) a partir de la heteronomía, esto es, *desde* la responsabilidad con aquellos que además de haber sufrido la experiencia de la guerra, han padecido condiciones de miseria y exclusión.

Para empezar, considero que la obra de Levinas constituye un referente obligatorio en cualquier discusión pedagógica que pretenda poner el énfasis en la formación de la responsabilidad o en la capacidad de responder éticamente

⁹⁷ Al tema de las competencias y en general, al contexto educativo colombiano me voy a referir ampliamente, en el capítulo noveno de este estudio, que está dedicado a la discusión, a las implicaciones educativas y a las conclusiones.

ante el sufrimiento de las víctimas. La ética levinasiana permite, pues, “caracterizar la acción educativa como una relación de alteridad” (Bárcena y Mèlich, 2014: 136), de responsabilidad, la cual hace posible vincular la praxis educativa a la experiencia del sufrimiento y a las circunstancias socio históricas de nuestros conciudadanos en el marco de la guerra. Como han dicho Bárcena y Mèlich (2014: 136), la ética como responsabilidad no puede ser “entendida como una mera finalidad de la acción educativa, entre otras”, sino como su “condición de posibilidad”.

En este sentido, la acción educativa debe ir más allá de una mera transmisión de conocimientos y del desarrollo de aquellas competencias técnicas e intelectuales que la sociedad del conocimiento nos impone, debe contribuir, fundamentalmente, a que el sujeto asuma una responsabilidad ética, esto es, que “sea capaz de responder no sólo al otro, sino del otro”. Como han señalado Ortega y Romero (2013: 74), se trata de una ética que surge no a partir de una reflexión sobre la dignidad humana, ni de la búsqueda de un ideal de autonomía y la libertad, sino de la noción de heteronomía. Es por tanto, una ética nacida de la experiencia por excelencia; esto es, de la proximidad y de la respuesta afectiva al otro vulnerable, “es una mirada siempre atenta al rostro del otro, al que no puede rechazar apelando al silencio o a la indiferencia”.

Por otro lado, a partir de los planteamientos de MacIntyre (2001) y de Butler (2010), podemos apreciar la importancia moral que tiene el reconocimiento de la vulnerabilidad y la aflicción, así como la dependencia que estas generan, en el marco de una reflexión educativa que pretende poner el acento de la formación humana en la capacidad de responder éticamente ante la demanda y el sufrimiento de las víctimas.

Para MacIntyre (2001: 142), “una buena educación en las virtudes será la que asigne un lugar adecuado a una serie de virtudes que son la equivalencia necesaria de las virtudes de la independencia”, es decir, “las virtudes del reconocimiento de la dependencia”. De acuerdo con el autor, las virtudes del reconocimiento de la dependencia le permiten al sujeto participar de unas *relaciones de reciprocidad* en las que sea posible “dar sin mezquindad y recibir

con dignidad”. En este sentido, la educación debe contribuir, precisamente, a la construcción de este tipo de relaciones. Sin embargo, *la idea de reciprocidad* a la que se refiere MacIntyre no tiene nada que ver con la noción de reciprocidad liberal, que se relaciona más con la idea de justicia como de equidad. Por el contrario, en el planteamiento de MacIntyre, actuar de acuerdo a la virtud de la *justa generosidad* implica proceder desde la consideración atenta y afectuosa hacia el otro (MacIntyre, 2001: 144). En el caso de la virtud de la misericordia, actuar como ésta lo requiere, implica la consideración hacia una necesidad urgente y extrema sin importar quien sea la persona. Las necesidades de extrema urgencia de los otros nos exigen y establecen actitudes de cuidado y obligaciones para con los demás. De entre las virtudes que nos relacionan con el prójimo la misericordia es la más importante. De esta forma, reconocer y entender la aflicción, la vulnerabilidad y el sufrimiento del otro como si fuera el mío propio “significa reconocer a ese otro” como mi prójimo (MacIntyre, 2001: 148).

Finalmente, como vimos, Butler también se ha ocupado de la cuestión de la vulnerabilidad y la precariedad como condición compartida de la vida humana, aunque desde otra perspectiva. De su planteamiento me parecen importantes dos elementos para pensar las posibilidades de educar la responsabilidad. En primer lugar, Butler señala que nuestra capacidad para responder ante los otros, en el marco de la guerra, depende, en buena medida, del reconocimiento de que no existen vidas más o menos valiosas. Esto implica que es inconcebible establecer jerarquías o categorías entre las víctimas⁹⁸. Toda vida merece ser cuidada y preservada. Por otro lado, en tanto que seres sociales, nuestra supervivencia depende del reconocimiento de la interdependencia y por tanto, de nuestra estrecha relación con los demás. La exposición y vulnerabilidad de nuestros cuerpos, constituye, pues, la condición de la socialidad y de la supervivencia. Dice Butler (2010: 71): “cada uno de nosotros tiene el poder de destruir y de ser destruido”, todos estamos unidos “los unos a

⁹⁸ A este tema me referí ampliamente en el primer capítulo de este estudio, pues, en el marco de la guerra en Colombia, de distintas maneras se ha tratado de establecer una diferenciación entre el valor de la vida y de las víctimas a partir de criterios como quien ha sido su victimario, su posición política, su condición social, etc.

los otros por este poder y esta precariedad. En este sentido, todos somos unas vidas precarias”. Estas condiciones de nuestra existencia y las relaciones que nos imponen con los demás, instituyen una responsabilidad y unas obligaciones éticas y políticas, las cuales tienen que ver con asegurar o mantener unas condiciones básicas para que sea posible vivir una vida digna.

Considero, pues, que un discurso y una praxis educativa orientada hacia la formación de la responsabilidad frente a los que sufren, en el marco de la guerra y la violencia, debe incorporar la atención emocional, la reflexión ética y el aprendizaje basado en los temas que la corporeidad, la contingencia, la vulnerabilidad y la propia dependencia nos definen. Tal vez, como ha dicho Ortega y Romero (2013: 68), estas condiciones constituyen “un escenario muy alejado del ‘reino de las ideas’ en el que se ha instalado el discurso y la praxis educativa”. Una ética y una educación que no reconoce la condición corpórea, situacional, temporal y experiencial del ser humano, “incapacita al hombre para insertarse en ‘su’ mundo y convivir con el otro, le hurta la forma de responder de él y ante él”. Así, el reconocimiento de estas dimensiones y condiciones de nuestra existencia nos enseña que no somos invulnerables al dolor, a la pérdida, a la aflicción y a la violencia, que nuestras vidas son precarias y, por tanto, somos dependientes de los otros de múltiples maneras y que aunque esta dependencia pueda disminuir en la medida en que vamos ganando independencia racional, nunca desaparece por completo. Finalmente, nuestra condición de seres vulnerables y la propia dependencia nos enseñan que “el sujeto que yo soy está ligado al sujeto que no soy” (Butler, 2010: 71) y que no es posible vivir sin los lazos de responsabilidad y sin unas relaciones de reconocimiento mutuo.

Sugiero que un proceso de formación basado en el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad, fragilidad y de la propia dependencia, puede dar paso a aprehender o a sentir el sufrimiento del otro (de la víctima) como si fuera el mío propio, lo que implica, como ha dicho MacIntyre, reconocer a ese otro como cercano. De esta forma, en el marco de una educación ética que propenda por la formación de la responsabilidad en contextos en los que persisten los conflictos armados, el sufrimiento y la exclusión social, resulta necesario hacer

un esfuerzo por darle especial atención a estas dimensiones y condiciones de nuestra existencia.

Finalmente, sugiero que la ética del reconocimiento que ha propuesto Honneth, resulta altamente compatible con una educación de la responsabilidad frente a las víctimas. Como vimos, el análisis fenomenológico que este autor hace de las vulneraciones morales, nos permite considerar también el enlace entre la moral, (esto es, los compromisos y obligaciones morales) y las relaciones de reconocimiento recíproco (Honneth, 2009: 307 y ss.). Las formas de reconocimiento que distingue Honneth envuelven actitudes y obligaciones (atención, solidaridad, lealtad, asistencia o apoyo, etc.) que además de garantizar las condiciones de nuestra identidad personal, representan el aspecto moral de la relación de reconocimiento (Honneth, 2009: 326). De tal forma, la dedicación emocional o la atención afectiva, la valoración social y la asistencia hacia el otro, se convierten en características propias e indispensables en la formación del sentido de responsabilidad hacia los que sufren.

En conclusión, considero que una educación ética que intente dar respuesta al sufrimiento y a la condición de precariedad a la que han sido conducidas las víctimas en el contexto colombiano, no puede tener como finalidad principal la formación de competencias técnicas e intelectuales que, se supone, son necesarias para insertarse en la sociedad del desarrollo. Ni puede ser una educación que asuma la formación ética, estrictamente, como la mejora de la capacidad de juicio y de razonamiento moral, centrando los esfuerzos en la formación de las habilidades cognitivas para el análisis, la argumentación y la interpretación de los problemas sociales. Tampoco se trata de una educación que tenga como único itinerario el desarrollo de la autonomía del sujeto, (al menos no, en el sentido que le ha sido atribuido a esta categoría en el liberalismo político⁹⁹). Lo que una educación de la responsabilidad nos

⁹⁹ Considero que la concepción relacional que hacen Anderson y Honneth (2011: 85), de la autonomía en la que se asume ésta como una “capacidad que existe solamente en un contexto social de relaciones que la sustentan”, asentada en el reconocimiento mutuo, es más compatible con una educación ética orientada hacia la formación de la responsabilidad con la víctima, que la noción de autonomía que se inscribe en la tradición deontológica.

demanda, es más bien, una nueva forma de concebir lo humano, que pasa por el reconocimiento de que la vulnerabilidad, la carencia y la dependencia son elementos constitutivos de nuestra condición y que son el punto de partida y de llegada, para relacionarnos con los otros. Una educación de este tipo, nos exige responder ante el dolor y la demanda del otro que ha sido puesto en el lugar de víctima, y hacernos cargo de su suerte, así en principio, nos parezca que ese otro no tiene rasgos de familiaridad con un sentido establecido de quienes somos nosotros. Se trata, pues, de una educación sustentada en el reconocimiento mutuo y en la responsabilidad, anclada a “la experiencia ética por excelencia”, esto es, a la aparición repentina de la víctima, a su demanda y a la respuesta que doy ante su sufrimiento.

La siguiente parte de esta tesis, la he dedicado a los hallazgos empíricos de la investigación. En los tres capítulos que la componen (sexto, séptimo y octavo), presento las historias de vida de Luisa, Martha y Juan, respectivamente. Cada historia se presenta de manera independiente, con el propósito de que el lector tenga una mejor comprensión de las particularidades de cada una de las narrativas y de la construcción de los sentidos de responsabilidad y los compromisos asumidos por los narradores con las víctimas.

TERCERA PARTE: Los encuentros y las narrativas de vida

Esta parte recoge las historias de vida de las personas con las que trabajé en este estudio. Pretendo analizar, desde el enfoque biográfico-narrativo, los sentidos de responsabilidad y los compromisos asumidos por estos sujetos con las víctimas del conflicto armado, a lo largo de su trayectoria en el sector público (tanto en las ONG como en instituciones del Estado) y en el trabajo social y comunitario.

Empiezo haciendo una presentación social de los entrevistados, así como del contexto y la dinámica de la entrevista, intentando mostrar lo que da especificidad a cada encuentro. De esta forma, pretendo situar a los sujetos como productores de discursos, lo cual exige situar el mundo subjetivo¹⁰⁰ “así como el mundo de la vida como contexto” (Das, 2008: 228). De este modo, destaco las condiciones socio-culturales y los condicionamientos de los que son producto los narradores, los acontecimientos y las experiencias significativas, sus opciones y trayectorias profesionales, las relaciones intersubjetivas fuertes, los esquemas de conducta recurrentes, etc., así como también algunos elementos importantes que se perdieron con la transcripción del discurso oral¹⁰¹.

Finalmente, hay que decir que en una investigación narrativa como la que aquí presento, construida a partir de la irrupción en el mundo subjetivo y en la intimidad de estos sujetos, quienes de manera desinteresada y confiada,

¹⁰⁰ Para hacer referencia a la dimensión que incluye lo vivido, las actitudes, las representaciones y los valores individuales.

¹⁰¹ En el tercer capítulo, apartado 3.4 hice referencia por extenso, al proceso de selección de los tres narradores, a las formas de acercamiento y a los motivos o razones que tuve para optar por esta población, y desistir del trabajo con estudiantes universitarios. Como explico en esa parte del estudio, encontré que la comprensión que tenían los jóvenes que había entrevistado, del conflicto armado, del sufrimiento de los otros y de sus obligaciones como ciudadanos, no pasaba por la experiencia personal. La mayoría de estos jóvenes, no tenían una implicación directa con las víctimas ni con las situaciones propias de la guerra. Por el contrario, como veremos en los siguientes capítulos, Luisa, Juan y Martha, tienen una larga trayectoria de trabajo con víctimas y una experiencia significativa con las diferentes situaciones y contextos de la guerra, que me llevaron a pensar, durante mi trabajo de campo, que sus relatos eran sumamente interesantes para los propósitos que me había trazado en la investigación.

relataron sus experiencias, compartieron sus reflexiones, angustias y dolores, las dificultades de vivir y de ejercer su profesión y su trabajo, se adquieren unas responsabilidades y unos compromisos en relación con el uso que se hace de sus relatos (Luna, 2006). En consecuencia, he tratado de protegerlos cambiando sus datos personales y los nombres de otras personas de su entorno social inmediato que pudieran permitir identificarlos. También he transformado los nombres de los lugares donde se desarrollaron las historias. Finalmente, he tratado de guardar un número pequeño de informaciones en los casos en que su publicación puede tener implicaciones de seguridad para algunos de ellos.

6. Sexto capítulo: Luisa

Conocí a Luisa a través de un funcionario de una reconocida ONG de derechos humanos de la ciudad de Bogotá, quien fue mi primer contacto durante el trabajo de campo que inicié en el año 2012, y que la conocía desde hace varios años, pues, habían militado en el mismo grupo político. Hablé por teléfono con ella, y después de decirle que la llamaba por sugerencia de Eduardo, y de mi interés por entrevistarla, me propuso que nos encontráramos, en dos horas, en una pequeña cafetería que estaba muy cerca de la sede principal de esta ONG. Cuando llegó al lugar, me sorprendió por su frágil contextura física, su tono de voz fuerte y porque mantenía una cierta expresión en el rostro de agotamiento, que por momentos, durante los días en que la visité para entrevistarla, se transformaría en aflicción, como si cargara auestas un drama pesado. Para la época en que nos conocimos, Luisa tenía unos 40 años de edad, aunque aparentaba tener algunos años más. Debe ser porque, como ella misma dice: *“he vivido tanto como un anciano y la vida no solo es sufrimiento ni puede ser solo sufrimiento”*¹⁰².

Aunque dice no haber tenido problemas serios con su seguridad desde su desmovilización del ELN¹⁰³, hace más de 20 años, en el marco de un proceso

¹⁰² He puesto en cursiva y entre comilla todas las citas que hago de Luisa dentro del texto. Esto para diferenciarlas de otras citas o frases que aparecen entre comillas.

¹⁰³ De acuerdo con Medina (2010: 1), el Ejército de Liberación Nacional- ELN es una “organización político-militar, inscrita en la modalidad de lucha insurreccional (...) Se ha construido como una organización con un mando único político-militar centralizado y sin una estructura organizativa de carácter amplio a manera de partido político”. Hoy en día, el ELN es la segunda guerrilla en importancia en el país después de las FARC. De acuerdo con el GMH (2013), sus Orígenes se remontan a 1962, casi simultáneamente a la fundación de las FARC en 1965. Su historia nos remite al “encuentro entre los jóvenes habitantes de las ciudades formados y radicalizados según los lineamientos de las revoluciones cubana y china”, y los herederos de las antiguas guerrillas campesinas. Estos dos sectores coincidían en su descontento con las restricciones de participación política que se mantenían en ese momento en el país. “En el caso de los jóvenes urbanos radicalizados, influyó el fervor revolucionario que despertó la revolución cubana y la irrupción en el contexto internacional de los jóvenes como sujetos políticos”, en función de la cual surgen figuras emblemáticas como Ernesto “Che” Guevara en el contexto latinoamericano y luego el cura Camilo Torres en el ámbito nacional. Posteriormente a la muerte del cura Camilo Torres, el ELN ha estado influenciado fuertemente por el pensamiento cristiano de la Teología de la Liberación, con la creciente participación de sacerdotes guerrilleros como los españoles Domingo Laín y Manuel Pérez (GMH 2013: 123-124). En diferentes momentos de su historia, el ELN al igual que las FARC se han

de paz entre una facción de esa guerrilla: “La Corriente de Renovación Socialista” y el gobierno colombiano de la época, mi impresión fue que me había citado en un lugar cercano a la ONG como una medida de seguridad. Es importante señalar que en Colombia, hoy en día, el hecho de ser ex-guerrillero tiene unos costos sociales y una serie de riesgos que se incrementan, si además, se es defensor de derechos humanos o líder social.

Estas medidas de seguridad, se hicieron evidentes a lo largo de la entrevista, especialmente, durante nuestros primeros encuentros, en los cuales, aparecieron algunos frenos, bloqueos y silencios intencionales, que no obedecían a una falta de memoria o a casos de olvido (Pollak, 2010: 45), sino que eran más producto de una actitud de cuidado o de prudencia que intentaba mantener Luisa, con respecto a algunas informaciones y detalles relacionados con su proceso de incursión en la guerrilla del ELN y con sus años de militancia en esta organización.

Por los días en que nos conocimos, Luisa estaba temporalmente desempleada, después de un largo período como funcionaria en diferentes organizaciones de derechos humanos y en programas gubernamentales orientados a la construcción de paz en las regiones, y más recientemente, de pasar los últimos 6 años vinculada a la CNRR¹⁰⁴ en la que trabajó en temas complejos y difíciles emocionalmente, como la búsqueda y la devolución de los cuerpos a las

comprometido en diferentes procesos de paz con los gobiernos de turno que finalmente han fracasado. En este sentido, es importante señalar que en 1994 una importante disidencia de esta guerrilla (La Corriente de Renovación Socialista) firmó un acuerdo de paz con el presidente Cesar Gaviria y se incorporó a la vida civil. Hoy en día algunos de sus integrantes (especialmente sus dirigentes) están comprometidos en temas relacionados con los Derechos Humanos, la paz, la reconciliación y la investigación y gozan de reconocimiento social y político en el país. Actualmente, el ELN está en una fase exploratoria con el gobierno colombiano para establecer las posibilidades y las condiciones para iniciar un nuevo proceso de paz.

¹⁰⁴ “es una organización de carácter mixta compuesta por representantes del gobierno, la sociedad civil, las organizaciones de víctimas y organismos de control del Estado. Una organización de carácter mixta es aquella que combina la presencia de miembros individuales y representantes gubernamentales”. Esta organización ha tenido tres funciones principalmente: “Garantizar los derechos de las víctimas frente al país y la sociedad; Proponer estrategias que lleven a la reconciliación y reconstrucción del tejido social del país; y, proponer y diseñar reformas y estrategias políticas útiles, para fortalecer la convivencia en paz” (Llano, Cardona, Gómez De La Torre, Toro, 2014).

madres de los *falsos positivos*¹⁰⁵, estaba disfrutando, relativamente, de unos días de receso (no remunerado), mientras iniciaba su trabajo con una Unidad de Víctimas¹⁰⁶, con quienes ya había definido los términos de su contratación. Así pues, me explicó que gracias a esta situación disponía de tiempo para que hiciéramos la entrevista con relativa tranquilidad. Sin embargo, decidimos empezar ese mismo día con la primera parte, pues no tenía claro el momento en que iniciaría su trabajo con esta institución. Me propuso que podíamos ir a su casa, ya que allí tendríamos un espacio más propicio para trabajar, aprovechando que su hijo estaba pasando vacaciones de fin de año escolar fuera de la ciudad en casa de su hermano. En ese primer encuentro hablamos, de manera muy fluida, por más de dos horas.

Considero que en el caso de Luisa, su sentido de responsabilidad hacia las víctimas, los campesinos, las comunidades afrocolombianas y las mujeres (poblaciones con quienes más ha trabajado a lo largo de su trayectoria como funcionaria pública), es definido, al igual que Martha, más en términos de compromiso, y en el relato de su vida ese compromiso se ha configurado a partir de dos universos sociales que están indisolublemente mezclados con su experiencia con la violencia, que la lleva a reconocerse y a narrarse como víctima y a manifestar “*un compromiso de vida*” con esta población: el de la socialización primaria en los sectores populares, en las Comunidades Eclesiales de Base¹⁰⁷ (en donde tuvo una gran influencia del pensamiento

¹⁰⁵ También conocidas en Colombia como ejecuciones extrajudiciales, es decir, el asesinato de jóvenes campesinos (en la mayoría de los casos), pero también jóvenes urbanos, pobres, provenientes de sectores marginales, por parte de miembros de las fuerzas armadas, los cuales, acosados por la exigencia de resultados en la guerra por parte de sus superiores, hacían pasar a estos “ciudadanos anónimos” (que eran sacados de sus regiones de origen, con engaños, generalmente con promesas de trabajo falsas en otras ciudades) como guerrilleros “dados de baja” en combate. De acuerdo con las cifras de la Fiscalía General de la Nación existen actualmente “alrededor de 2.200 procesos por ejecuciones extrajudiciales en el país, las investigaciones vinculan a aproximadamente 4.000 miembros del Ejército. Cerca de 900 militares se encuentran condenados” por este delito (*Semana.com* 2014).

¹⁰⁶ Es un organismo creado por el gobierno colombiano en el marco de la Ley de víctimas y Restitución de Tierras (1448) de 2011. “Su misión consiste en liderar acciones del Estado y la sociedad para atender y reparar integralmente a las víctimas del conflicto armado, para contribuir a la inclusión social y la paz” (Tomado de: <http://www.unidadvictimas.gov.co/index.php/acerca-de-la-unidad/quienes-somos>).

¹⁰⁷ De acuerdo con Concha (1986), el origen del movimiento conocido como de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en América Latina, debe ubicarse “en los últimos cinco años de la

cristiano de la Teología de la Liberación) y posteriormente, en el período de militancia en la guerrilla del ELN, experiencias y aprendizajes que la llevaron a adquirir muy pronto una vocación de “*servicio, muy cristiana*”, que la llevan a elegir, posteriormente, una “*opción de vida por los pobres*”. Finalmente, el de la socialización profesional en el sector público y en las ONG en donde ha podido reafirmar su compromiso social y ha seguido trabajando con las comunidades y los grupos vulnerables.

Tratando de comprender, a partir de esta narrativa de vida, el sentido de responsabilidad y los compromisos que Luisa reconoce hacia las víctimas, propongo un esquema analítico que inicia con (1) su acercamiento a los movimientos sociales, (2) sus experiencias con la violencia, su ingreso y militancia en la guerrilla (3) su desmovilización de esta organización, el retorno a la vida civil y al trabajo social ya como funcionaria pública. Este esquema nos mostrará a una mujer cuyo mundo ha estado marcado, en buena medida, por la pérdida de las relaciones significativas¹⁰⁸ asociadas tanto a sus marcos de referencia, morales y políticos, y a los universos sociales por los que ha transitado, como a la esfera personal y afectiva.

Algunas de mis hipótesis sugieren que las experiencias y los aprendizajes vividos por Luisa durante el período de adolescencia y juventud en las comunidades eclesiales de base y en su militancia en el ELN, y de manera

década de los sesentas”. Tanto en Brasil como en Colombia con “la II conferencia general del episcopado latinoamericano”, celebrada en Medellín, en 1968, se empieza a gestar este proceso eclesial. Por la misma época en México, las Comunidades Eclesiales de Base empiezan a formarse bajo la influencia de “las CEB brasileñas, en estrecha ligazón con la lectura de la *Biblia* y — fundamentalmente— a la luz de la fe cristiana confrontada con la realidad” social. Según Bidegain (1989), las Comunidades Eclesiales de Base son “pequeños grupos integrados por cristianos que tienen un conocimiento y relación inter-personal profunda, con objetivos e intereses comunes, organizados en torno a parroquias rurales o urbanas. El criterio de reunión puede ser residencial, de trabajo, edad, etc. (...) usan un método pedagógico, conocido como Revisión de Vida (Ver, Juzgar y Actuar), este método les permite aprender a analizar sus problemas y los de la comunidad, en la lucha social e ir descubriendo, desde una perspectiva bíblica, la necesidad de integrarse o promover los procesos y las luchas sociales y políticas en las cuales les toca vivir”.

¹⁰⁸ Esta noción es retomada por Taylor de Mead (1934), en su trabajo “*La ética de la autenticidad*” (1994), para hacer referencia a las relaciones o a los intercambios con los otros que tienen una importancia significativa en nuestra vida social y afectiva como por ejemplo nuestros padres, u otras personas quienes han sido muy cercanos y que en buena medida, nos configuraron o marcaron nuestra identidad (Taylor, 1994: 68-70).

particular, su experiencia con la violencia y su dolor ante las pérdidas, permitieron la incorporación de una sensibilidad moral, unas disposiciones y unos valores que han sido determinantes no solo en la construcción de su compromiso moral con las comunidades vulnerables víctimas de la violencia, sino también, en la configuración de la concepción que Luisa tiene de sí misma como víctima, esto es, el sentido de su identidad. Sugiero, también, que para Luisa, la violencia residió no solo en lo que le sucedió durante su militancia política y en la lucha armada como militante del ELN, sino en los “costos” o “las consecuencias” que tuvo que asumir después de su retorno a la vida civil, esto es, la experiencia de la soledad en su vida personal y en su vida política.

6.1. La experiencia familiar, la socialización primaria y los inicios de la militancia política

Luisa nació y vivió durante casi toda su infancia en la ciudad de Cali, capital del departamento del Valle del Cauca, al lado de sus dos hermanas menores y de su madre, una mujer humilde y de origen campesino, que será evocada, de manera permanente a lo largo de nuestras conversaciones. Es descrita por Luisa como: *“una mujer de carácter fuerte, cuidadosa, cauta cuando debía serlo, una mujer que siempre me acompañó... siempre fue una cómplice absoluta, bellísima además”*. Sin duda, es uno de sus seres más amados y fue uno de sus grandes apoyos (incluso durante su vida en la guerrilla pues, fue a visitarla cuando fue posible) y una de las pérdidas más difíciles que ha tenido que afrontar a lo largo de su vida. En contraste, las referencias que hace de su padre, a lo largo de su relato, son escasas. Recuerda que se fue de la casa y las abandonó cuando tenía 12 años de edad, y que a partir de ese momento la vida les cambió de manera definitiva, pues, habían vivido en un hogar con una relativa “seguridad” emocional y económica, en compañía de su madre, quien debido a estas circunstancias tuvo que enfrentar el mundo del trabajo asalariado y dejarlas solas en casa. Consiguió emplearse en una empresa de calzado como obrera, en la sección de emplantillado, en donde estuvo permanentemente expuesta a productos químicos muy fuertes. Estas condiciones terminaron por deteriorarla físicamente. Hace algunos años murió después de padecer una penosa enfermedad.

El sufrimiento y la experiencia de la soledad vividos por la familia ante el abandono del padre, marcarían profundamente la experiencia individual de Luisa en este período de su vida y, de alguna forma, estos elementos y el significado que construye en torno a ellos aparecerán como el hilo conductor de la reconstrucción que hace de su vida. Luisa considera que este fue un momento de “quiebre”, pues, *“la forma como él se fue, de una manera abrupta, sin nunca más volverse a comunicar”*, produciría en ella y en sus hermanas, una pena tan terrible como la que experimentó su propia madre. Así reflexionó sobre este acontecimiento:

“(…) La soledad de nosotras. Tres mujeres solas en una casa sin ningún tipo de seguridad, digamos, y una mamá llorando todo el tiempo por la ida de mi papá y una hermanita muy pequeña, y de alguna manera, yo en etapa de adolescencia, entonces, (...) eso nos generó a nosotras un dolor muy fuerte”.

Buscando superar esta situación, y animada por su madre, Luisa decide vincularse a los grupos juveniles o Comunidades Eclesiales de Base, pertenecientes a la Iglesia de su barrio. Allí conoció al padre Rodrigo Vásquez, con quien mantuvo una relación muy cercana. Además de trabajar con él en la Iglesia, Luisa era su alumna en el colegio, en donde el sacerdote impartía clases de filosofía y ética. De esta manera, este personaje ejercería en esos años un importante papel en su proceso de formación política y en el desenvolvimiento de una *“una actitud de servicio (muy cristiana)”* con los más vulnerables, así como en la definición de un compromiso con lo social. La labor realizada por este sacerdote con la comunidad y con los grupos de jóvenes, a través de las Comunidades Eclesiales de Base, estaba muy influenciada por el pensamiento cristiano de la Teología de la Liberación¹⁰⁹ y por la figura de Camilo Torres¹¹⁰. Para Luisa, el mensaje de la Teología de la Liberación, en

¹⁰⁹ De acuerdo con el GMH (2013), la Teología de la Liberación entró con fuerza en América Latina “entre la segunda mitad de los sesenta y comienzos de los setenta (...) Esta corriente del pensamiento cristiano fue el producto de “una transformación internacional en la Iglesia Católica respecto a su labor pastoral y un viraje hacia una doctrina social con opción preferencial por los pobres en los papados de Juan XXIII y Pablo VI” (GMH, 2013: 123-124).

¹¹⁰ El sacerdote Camilo Torres Restrepo, “quien moriría como guerrillero del ELN en un enfrentamiento con el Ejército, nació en Bogotá, el 3 de febrero de 1929 (...). Fue ordenado en

ese momento daba cuenta de su realidad social y de su vida. Al respecto anota:

“(...) Ese tipo de discursos se podían comprobar en mi medio y en mi realidad, con mis vecinos, por ejemplo, con mi mamá, principalmente. Yo no era una niña de una clase social alta, sino que pertenecía a una extracción humilde. Entonces fue empezar a sentir que había mucha identidad en ese discurso con mi vida, con mi medio. Recuerdo que siempre surgían canciones, por ejemplo que decían: como vos sos el dios de los pobres, el dios humano y sincero, el dios sencillo, el dios que suda en la calle, el dios de rostro curtido, por eso es que te hablo yo como te habla mi pueblo porque vos sos el dios obrero el cristo trabajador... Sí, entonces eran cosas así muy lindas, o canciones como la de María, que decía: ¿quién era María? era la mujer, la bandera de su barrio, y bueno, como ese tipo de cosas ¡no! Entonces de alguna manera nuestra formación estuvo muy marcada por esas cosas”.

Sugiero que esa formación cristiana de esos años, con una fuerte influencia de la corriente de la Teología de la Liberación, al interior de las Comunidades Eclesiales de Base, orientada al servicio de los más necesitados y hacia la necesidad de participar y promover los procesos y las luchas sociales, se constituyen en uno de sus marcos de referencia, que le permitieron a Luisa adquirir, en ese momento, una importante sensibilidad social y construir un compromiso moral con los más vulnerables, que la llevan a elegir, posteriormente, una *“opción de vida por los pobres”*. En este contexto, Luisa se formó como líder comunitaria, lo que la condujo a implicarse, cada vez más, en la militancia política. Como lo describió a continuación:

1954. Estudió sociología en la Universidad Católica de Lovaina. (...) En 1959 fue nombrado capellán de la Universidad Nacional de Colombia, donde comenzaba a afianzarse el pensamiento radical influido por el marxismo y la revolución cubana”. Se acercó a los estudiantes universitarios, “estimuló los trabajos sociales en áreas marginadas y enseñó sociología en la Facultades de Economía y Sociología. Desde 1961 sus posiciones en defensa de los estudiantes le crearon conflictos con la jerarquía eclesiástica y con el establecimiento político, empeñadas en reprimir la protesta social y controlar toda forma de disidencia, lo acercaron a los grupos radicales de la Universidad (...). Entre mayo y octubre de 1965, realizó actividad de agitación popular” a lo largo del país” El éxito que tuvo en sus primeros actos se conjugó con una visión romántica y optimista del papel de la guerrilla lo que lo condujo a integrarse al ELN en la segunda mitad de la década de los 60. “A pesar de que su influencia inmediata fue efímera, su impacto sobre la Iglesia latinoamericana fue amplio y prolongado. Influyó en la opción guerrillera de muchos sacerdotes y religiosos durante los quince años siguientes, y sus ideas marcaron la mentalidad de los teólogos de la Liberación y de los grupos guerrilleros (Melo, 1991).

“Comenzamos a trabajar muy fuerte con la misma comunidad y nos fueron formando para ser líderes, digamos, líderes comunitarios (...) el padre Rodrigo Vásquez, que todavía está vivo, él vive en Medellín, es de la Iglesia del Niño Pobre. Él fue el hombre verraquito que nos formó a todos y somos un combo grandecito. Todavía todos los que estuvimos en ese momento, yo diría que el 70%, tenemos vinculación afectiva y fuerte con procesos sociales organizativos, desde distintas aristas: desde la academia unos, otros siguieron con esa línea de la teología de la liberación, otros somos más desde el movimiento social, digamos, pero desde la perspectiva de derechos humanos. Ese núcleo de formación fue para nosotros muy importante, porque de ahí viene nuestra opción de vida posterior (...)yo creo que esa formación cristiana de ese momento, de estar siempre en función de los otros, de estar al servicio de los demás, eso fue lo determinante en mi vida: el cura, las monjas, absolutamente comprometidas, fueron determinantes en mi vida”.

Atraviesa, pues, por una etapa de entusiasmo colectivo y de fervor revolucionario, (*“muy influenciado por la revolución nicaragüense”*), de una intensa participación en los asuntos sociales y políticos: *“Había una coordinadora, yo hacía parte de la coordinadora desde muy pequeña, en representación de mi sector que era el Movimiento Popular”*. Describe con cierto entusiasmo, de manera extensa, siempre con mucho detalle, algunos episodios y algunas de las actividades de este momento:

“Anualmente celebrábamos, por ejemplo, las fiestas del comité cultural del barrio, recogíamos libros para una biblioteca que construimos en el barrio, era una biblioteca ¡tan bonita! Conseguimos un lugar, conseguimos el terreno y nosotros mismos construimos la biblioteca. Tú vas hoy en día al barrio y todavía funciona la biblioteca. Construimos un club de amas de casa con las mamás y hacíamos convivencias y nos encontrábamos, era una cosa, una experiencia muy bonita y todo fue alrededor de las canciones y de la misa nicaragüense (...)”.

Luisa evoca este periodo en las Comunidades Eclesiales de Base en su barrio y, en general, de su militancia en los movimientos sociales, como una época *“muy bonita”*, marcada por una intensa actividad comunitaria, por la movilización social, así como por un trabajo articulado y de unidad entre distintos sectores sociales: los obreros, los campesinos, las mujeres, los

estudiantes. Esta dinámica social hizo que su barrio fuera considerado en esa época en Cali, como “*zona roja*”.

Podemos concluir que el ingreso de Luisa a las comunidades eclesiales de base y todas las experiencias y los aprendizajes que surgieron en ese período, ya sean de tipo práctico (Queiroz, 2013), como los trabajos y actividades de carácter comunitario y de servicio social o más “formativas” y de carácter político, como la participación en reuniones, encuentros, manifestaciones públicas, organización de actos culturales, etc., –fueron definitivas en ese proceso de formación del liderazgo, en la construcción de una sensibilidad y unos compromisos sociales, así como en la incorporación de una vocación de servicio con los demás.

Podría decirse que Luisa hacía parte en aquel momento, a mediados de la década de los 80, de una generación de jóvenes urbanos formados políticamente en un pensamiento de izquierda, muy influenciados por el impulso revolucionario que despertó en el continente la revolución sandinista¹¹¹, el pensamiento cristiano de la Teología de la Liberación y por figuras emblemáticas, en el contexto nacional, como la del “cura guerrillero” Camilo Torres, quien dio un importante impulso a la movilización social en las ciudades (realizando y promoviendo actividades de agitación popular, manifestaciones públicas y encuentros) y aglutinó en torno a sus ideas, no solo a los sectores estudiantiles, los dirigentes sindicales, los “izquierdistas independientes” y a “sectores urbanos marginados”, sino también, a los miembros del partido comunista, los marxistas y a los grupos urbanos del ELN (Melo, 1991, GMH, 2013: 123-124).

¹¹¹ De acuerdo con Claux (2011: 165), “A mediados de 1979 sucedió algo que dio ánimo e impulso a los revolucionarios y al movimiento popular de América Latina: el 19 de julio triunfó la Revolución Popular Sandinista en Nicaragua. Era la victoria, de un gran movimiento urbano y campesino contra una dictadura sangrienta que había durado varias décadas en manos de la familia Somoza: abuelo, padre y nieto, quienes bajo la asesoría de Estados Unidos, habían sumido en la miseria al pueblo nicaragüense, sometiéndolo mediante la negación de la democracia, la ausencia de elecciones populares, la represión y la tortura”.

6.2. De la militancia urbana en los movimientos sociales a la militancia rural en el Ejército de Liberación Nacional (ELN)

En este apartado pretendo examinar algunos elementos correspondientes a su primera experiencia como víctima de la violencia, cuando aún era una adolescente y hacía parte de las Comunidades Eclesiales de Base y del Movimiento popular en Cali, para intentar comprender de qué manera estas experiencias contribuyeron en la configuración de su identidad como víctima y en la definición de sus compromisos con las comunidades.

Como comenté al inicio de este capítulo, en la época de su adolescencia Luisa ya estaba muy implicada en la movilización social, fue precisamente, durante *“el paro del suroccidente colombiano”*, a mediados de la década de los 80, cuando fue capturada por la fuerza pública, retenida y torturada durante varios días en una guarnición militar. En esos años, recuerda, en la ciudad se vivía una fuerte tensión a causa de la represión y persecución en contra de los miembros de las organizaciones sociales: asesinatos, desapariciones y torturas de líderes comunitarios, estudiantiles, dirigentes sindicales, y en general, de militantes de izquierda¹¹², eran muy frecuentes.

De acuerdo con el GMH (2013), en la década de los 80 el país estuvo marcado en lo político y lo social por algunos acontecimientos importantes: el fracaso de un proceso de paz¹¹³ iniciado por el presidente Belisario Betancur (1982-1986)

¹¹² Según el GMH (2013: 128), la ofensiva “de las Fuerzas Militares amparadas en el Estado de Sitio (Artículo 121 de la Constitución Política de 1886), sucesivamente invocado por los Gobiernos del Frente Nacional para solucionar todo tipo de situaciones que alteraran el orden público, desde las protestas urbanas hasta las acciones guerrilleras, se volvió permanente durante todo el Frente Nacional (1958-1974). Vale la pena anotar que estos estados de excepción antecedieron y sucedieron la vigencia del acuerdo partidista (1944-1990). El impacto estructural consistió en que la legislación de excepción se volvió la constante, restringiendo derechos y libertades, por invocación de la seguridad nacional, lo que reforzó la autonomía de las Fuerzas Armadas dentro del Estado, con la creciente politización derivada de su talante anticomunista”.

¹¹³ A mediados de los años 80, la guerrilla del M- 19 se tomó el Palacio de Justicia. Esta acción marcó el fracaso de los diálogos entre el Gobierno del presidente Belisario Betancourt y ese grupo insurgente. Desde entonces, el asesinato sistemático de militantes del partido de izquierda Unión Patriótica y de otras personas consideradas simpatizantes de la insurgencia llevó a la ruptura definitiva de la tregua en 1987. (GMH, 2013:130-135).

y la rápida expansión de las guerrillas¹¹⁴, lo cual condujo, en estos años, a una enorme polarización política y social. De otro lado, la izquierda democrática alcanzó un avance electoral significativo, así como la movilización social, que “expresada en huelgas, paros cívicos y otras formas de manifestación”, tenía un importante auge. Este contexto, fue interpretado por sectores radicales de las Fuerzas Militares como la “expresión de un potencial levantamiento revolucionario”. Simultáneamente, eclosionaron los grupos de autodefensa (con el consentimiento y apoyo de distintos sectores de las Fuerzas Militares¹¹⁵, de las élites y los poderes regionales), que se transformaron rápidamente en grupos paramilitares (que se identifican en Colombia con una derecha radical), “los cuales desencadenaron una fuerte represión” contra la población civil, (especialmente, en contra de los militantes y simpatizantes de la izquierda) mediante masacres, desapariciones y asesinatos selectivos¹¹⁶. Por su parte, las guerrillas aprovecharon el momento para promover la protesta social “con la finalidad de crear una situación de desestabilización social y política que desembocara en un levantamiento popular”. De esta forma, la militarización de las guerrillas, la criminalización de la izquierda democrática y de la movilización

¹¹⁴ Entre 1981 y 1986, la guerrilla del EPL pasó de tener dos frentes a contar con doce; el ELN pasó de tres frentes a diez; y las FARC, de diez frentes a 31 (Echandía, 2006, Citado por GMH, 2013: 137).

¹¹⁵ El importante giro dado por el presidente Betancourt “en la política oficial frente al tratamiento del orden público y al reconocimiento político de los alzados en armadas” tuvo toda suerte de resistencias y opositores “sociales e institucionales entre los mandos militares, la mayoría de los gremios económicos y buena parte del establecimiento político nacional, pero también entre las élites regionales que percibían como una amenaza el avance electoral de la izquierda y el asedio guerrillero que se manifestaba en las extorsiones y los secuestros” (GMH, 2013: 135). “Distintos sectores de las Fuerzas Militares insistían en defender públicamente la existencia de los grupos de autodefensa (identificados con la derecha extrema) y se negaban a condenarlos. Este apoyo se prorrogó con la aprobación del Manual EJC-3-10 (reglamento de combate de contraguerrillas), por parte del entonces comandante del Ejército —y luego ministro de Defensa— Óscar Botero, en noviembre de 1987, que reiteraba a las Juntas de Autodefensa como uno de los principales apoyos en la lucha contrainsurgente” (GMH, 2013: 140)

¹¹⁶ “Entre 1986 y 1990 las organizaciones políticas de izquierda llamadas “Unión Patriótica”, “Esperanza, Paz y Libertad” y “A Luchar” fueron aniquiladas” (Claux, 2011: 196). El asesinato sistemático de militantes y dirigentes de la Unión Patriótica “se inició desde el Gobierno del presidente Betancur, en la campaña electoral de 1986. “La ola de terror y de *guerra sucia*, asociada al exterminio fue especialmente intensa. En total fueron asesinados dos candidatos presidenciales —Jaime Pardo Leal y Bernardo Jaramillo Ossa—, ocho congresistas, 13 diputados, 70 concejales, 11 alcaldes y miles de sus militantes. Los asesinatos fueron perpetrados por grupos paramilitares, miembros de las Fuerzas de Seguridad del Estado (Ejército, Policía secreta, Inteligencia y Policía regular), muchas veces en alianza con los narcotraficantes, según lo han documentado los fiscales de Justicia y Paz” (GMH, 2013:142).

social, por parte de la Fuerza Pública terminó por diluir “la frontera entre combatientes y civiles, entre luchas sociales y acciones insurgentes”¹¹⁷ (GMH, 2013: 140-148).

Luisa no duda en reconocer la relación estrecha que había en ese momento en Cali entre los movimientos sociales y los movimientos guerrilleros, lo que a la postre, tuvo unas consecuencias adversas para los primeros, ya que los condujo a pagar costos muy altos; *“después vinieron los cobros y los ajustes de cuentas a ese movimiento social”*, señala. De esta manera, esta oleada de violencia y de represión en contra de las organizaciones y la movilización social, se empezó a sentir en su entorno más cercano. Así narró algunos de sus recuerdos sobre estos acontecimientos de violencia:

“Empiezan a matar a los dirigentes sociales, empiezan a desaparecer y a matar mucha gente, muchos tuvieron que salir exiliados. Puedo decir que yo fui una sobreviviente, y no se... Yo creo que tengo unos angelitos que me cuidan, porque la verdad, si hubiese seguido el curso normal de la historia, yo creo que no estaría aquí contando el cuento. Entonces, empezaron a matar a los dirigentes, de todos los movimientos sociales, empezaron a matar a los dirigentes del movimiento campesino, a los dirigentes del movimiento estudiantil, a los artistas. Ahí por ejemplo, nos mataron a Pacho Gómez, al famosísimo Pacho Gómez, un poeta absolutamente bello. Pacho hacía poemas por ejemplo de la ciudad, del miedo, del tema de la resistencia, eran poemas con un contenido social muy fuerte. Era un paísa que fue a trabajar a Cali. A él lo desaparecen y le sacan los ojos (...) me dolió mucho que los mataran o que los desaparecieran, pero sobre todo, la muerte de Pacho, si me dolió mucho porque él era del movimiento artístico, y él iba mucho a nuestro barrio y se solidarizaba con las actividades que nosotros hacíamos”.

Esta ola de violencia en contra de los militantes de la izquierda golpeó directamente a Luisa y a su familia. Así describió estos acontecimientos:

¹¹⁷ Para el GMH (2013: 142), “tanto las guerrillas como los militares interfirieron en el desarrollo de un movimiento social democrático que no se agotaba en la izquierda política y que continuó creciendo hasta 1987, luego de lo cual sobrevino su declive en el momento más crítico de la interferencia de las guerrillas y el desencadenamiento de la represión paramilitar”.

“Resulta que durante las jornadas del paro del suroccidente colombiano organizamos en la ciudad de Cali unos bloqueos de las calles, las principales vías de la ciudad. A mí me tocó la zona norte. Entonces, cuando estábamos en esas llegó la policía y nos detiene, nos metieron presos y nos dejaron varios días, además torturándonos. Eso fue muy duro (...) Entonces mi mamá se movió y buscó a un amigo suyo que tenía relaciones con militares, o algo así, y este señor fue el que evitó que me siguieran torturando. Pero recuerdo que fuimos dos mujeres las que nos dejaron, a la ‘Flaca’ y a mí. Nos dejaron hasta que llegó el amigo de mi mamá, y ahí fue que nos soltaron. Yo no sé porque no nos violaron. La policía nos sacaba de noche, nos encapuchaban y no llevaban al ejército y nos volvían a traer. Eso fue una cosa muy fea (...) Después de eso, mi mamá se encontró con este amigo, estuvieron conversando y cuando volvió a la casa me dijo: hija le toca irse porque a usted la van a venir a buscar para matarla. Nosotras inicialmente no creíamos eso, cuando una vez estábamos en la casa y llegaron unos tipos armados, tocaron la puerta, y mi mamá, de precavida, miro por la ventana y llegó y me dijo: ¡Hija llegaron, váyase! Y entonces, afortunadamente, los muros que separaban una casa de la otra eran muy bajitos, y entonces yo lo que hice fue brincar el muro, salir por la parte de atrás y me perdí. Me fui a vivir donde una tía, unos días, y como ya conocía mucha gente, por haber participado tanto tiempo en los grupos, entonces yo tenía unas relaciones muy fuertes y mis amigos me consiguieron una platica y yo me vine para Bogotá”.

En el relato de estos acontecimientos, (de los cuales Luisa se reconoce como víctima), se podía percibir un cierto tono de frustración y de nostalgia en sus palabras ya que consideraba que estas circunstancias habían alterado el transcurso normal de su vida, no solo en ese período concreto, sino que habían influido en sus posteriores escogencias y, de alguna manera, habían contribuido, a frustrar su proyecto de vida personal. Al respecto Luisa apuntó: *“los problemas que tuve de seguridad, en ese momento, en que me vi obligada a irme para donde yo no tenía previsto irme, eso lo que hizo fue cambiarme toda la dinámica de mi vida”.* Estas circunstancias la obligaron a dejar todo lo que tenía en ese momento (su familia, la ciudad, el colegio donde cursaba el noveno grado) y vio truncados algunos de sus sueños. Así continuó reflexionando sobre este tema:

“(...) mi adolescencia se quebró, más bien, yo creo que no tuve adolescencia, porque estaba en ese proceso cuando me toco irme.

Estaba viviendo apenas mi adolescencia. Yo por ejemplo siempre soñaba con ser teatrera, con ser artista, con hacer música, era más como de esa onda artística y de un momento a otro me tocó cambiar mi vida en un momento muy definitivo o decisivo que es la adolescencia. Entonces yo no sé si volverme madura como que me volvió muy vieja antes de tiempo. Yo perfectamente hubiera podido haber terminado en los grupos nacionales de teatro y no pude hacerlo porque sencillamente no me permitieron seguir. Entonces, como que la vida ha sido en mi caso, como a la inversa”.

Durante los meses siguientes a su llegada a la capital, las relaciones que había construido en los años en que participó en las Comunidades Eclesiales de Base y en el movimiento social en Cali, le permitieron desenvolverse con cierta facilidad. Aunque este sería un periodo de relativa inestabilidad, pues no contaba con el respaldo de su familia en la ciudad, ni con una residencia estable, logró moverse por diferentes lugares por cortos periodos. Como lo describió Luisa:

“Para mí nunca fue un problema, por ejemplo, yo llamaba a la casa campesina y decía: me puedo quedar ahí una noche y ellos decían, ¡claro vengase! Llamaba a los sindicatos y les decía: me pueden dar posada y me decían; ¡si vengase! y me quedaba ahí un mes o dos meses y nunca me molestaron la vida por eso”.

Recordaba este tiempo en Bogotá como una época en la que había recibido gran respaldo y una solidaridad enormes por parte de diferentes organizaciones:

“(...) Cuando a mí me detienen y empieza todo el proceso de persecución en mi contra, yo te digo, a mí quienes me salvaron la vida fueron los campesinos y fueron los obreros y fue la gente que estuvo conmigo en ese momento. Entonces, ese era un espacio y un momento de mucha unidad entre las organizaciones sociales (...)”.

Así transcurrieron las cosas durante un tiempo, hasta que fue contactada por algunas organizaciones sociales, quienes le propusieron que se fuera a trabajar con ellos. Aunque Luisa era aún muy joven en ese momento (tendría unos 17 o 18 años), y no tenía formación académica, ni experiencia laboral, en el contexto en que se movía, el de los movimientos sociales y la militancia política, se le

daba un valor especial a la trayectoria o la experiencia en procesos sociales y organizativos, en este sentido, Luisa ya tenía un cierto recorrido: *“yo ya tenía algo que contar, una trayectoria de vida, la experiencia de trabajo en mi barrio, la experiencia en mi organización”*. Así, después de pasar un tiempo moviéndose de un lado para otro, es enviada para el departamento del Chocó para que se vincule a un proceso de educación popular con las comunidades indígenas.

6.3. Los primeros años en la guerrilla

Luisa Permaneció en el Chocó por un período de un año hasta que la *“contactaron”* de la Coordinadora Obrera Campesina del Suroccidente, (*“a donde pertenecía”*), para que se fuera a trabajar al sur de Nariño. A partir de ese momento se inició su vinculación oficial en la guerrilla del ELN. Viviría en esos años una época de consolidación en esta organización; logró construir una cierta estabilidad emocional, un lugar de afecto y de lealtad con sus compañeros de lucha, y aprendió, *“también a querer a los viejos dirigentes campesinos y a escucharlos con respeto”*. A lo largo de varias conversaciones esto fue lo que me expresó acerca de sus primeros años de vida en la guerrilla:

“Entonces me fui a trabajar con los campesinos del sur de Nariño, y yo ¡feliz de la vida! Y allá sí que fue más bonito todo. Allí estuve en frente de la campaña de alfabetización. Fue un período muy bonito. Después de eso, me pidieron que me fuera a trabajar al departamento del Putumayo. Yo creo que estuve en el sur de Nariño tres años y en el Putumayo como otros tres. Y allí fue una experiencia absolutamente maravillosa, porque yo hasta ese momento no había visto guerrilla uniformada. De todas las guerrillas que yo conocí la que más me gusto fue esa, la del Putumayo. Allí trabaje como hasta los 24 años de mi vida... aprendí muchas cosas, porque el ELN en el sur de Nariño tenía una relación muy cercana con los campesinos. Era una relación fraternal, casi que de padres a hijos. En la que, sí los campesinos decían: eso que ustedes están haciendo, eso no se hace, pues, ellos obedecían. Ahí creo que sí entendieron muy bien el papel de vanguardia del proletariado, porque son ellos los que toman la decisión política y la vanguardia es quien defiende la decisión política. Entonces, digamos que esa parte del sur de Nariño fue muy bonita porque había un trabajo muy interesante: por un lado el trabajo con los campesinos,

por otro lado el trabajo de la guerrilla que no usaban uniforme, que solamente usaban las armas cuando llegaba el ejército. De resto estaban con los campesinos sembrando, con las mujeres trabajando. El ELN enseñaba todo el tema de la economía campesina, trabajaban mucho en el tema de las huertas, de los cultivos. La relación fue muy bonita. Y de alguna manera, esa diferencia, de que estos son actores armados y estos son campesinos, como hoy día se da en el marco de este conflicto, en ese momento no se dio. El movimiento campesino podía ver a la guerrilla como el ejército que los defendía en caso de que se diera alguna agresión del ejército, pero también eran sus compañeros porque también eran campesinos”.

Quisiera destacar, a partir de este fragmento un aspecto que considero importante. Así como ocurrió en casi todos los momentos en que hablamos sobre sus primeros años de militancia en la guerrilla, Luisa mantenía “unas memorias positivas” (Quartim de Moraes, 2012: 148). Es decir, recordaba con cierto agrado y emoción algunos de los acontecimientos y las experiencias correspondientes a esta etapa. Podría decirse que este período fue para Luisa, un momento relevante, en el que acumuló una serie de experiencias y aprendizajes que la llevaron, por un lado, a reconstruir su vida emocional (que de alguna manera se había quebrado en el momento en que tuvo que dejar círculo social y afectivo más cercano: familia, amigos, el barrio y las comunidades Eclesiales de Base), y por el otro, a construir un sentido de arraigo y de pertenencia no sólo en la relación con sus compañeros de lucha, sino también, con las comunidades campesinas con las que realizaba un trabajo de apoyo y de “concientización” política. Considero, pues, que estas experiencias y la relación que construyó con estas comunidades fueron fundamentales en la configuración de sus compromisos hacia ellos y en los que ha asumido en su rol como funcionaria pública. Al respecto señala Luisa:

“Cuando estuve trabajando en el sur de Nariño y en el Putumayo, yo creo que los campesinos fueron los que me terminaron de formar. Digamos que mis grandes escuelas de formación de esa época, de mis primeros 20 años de vida fueron: La coordinadora Obrero Campesina, la revolución Nicaragüense, que fue muy fuerte en ese momento, y el Movimiento Campesino. (...) Yo soy lo que soy por el movimiento campesino, eso lo tengo clarísimo (...) Yo no sé si internamente en el ELN se mantenga todavía aquello del amor eficaz, porque nosotros éramos muy leídos del pensamiento de Camilo Torres Restrepo y el

tema del amor eficaz era absolutamente indispensable, entonces intentábamos hacer todas las cosas con amor: las relaciones con los campesinos, eran marcadas por el amor, las relaciones con los compañeros eran marcadas por el amor, el cocinar o trabajar con las mujeres. Tratábamos de vivir, integralmente, el pensamiento de Camilo, con el tema del amor eficaz, y siempre vivíamos en función del servicio a los demás”.

Sin embargo, este fragmento, (así como el anterior), permite ver que Luisa en su relato, de alguna manera, procuraba no hablar manifiestamente de su pertenencia al ELN, así como también intentaba restarle peso, e incluso, parecía no atribuirle importancia alguna en su proceso de formación política y en la reconstrucción que hace de sí misma. Con frecuencia usaba la tercera persona del plural y se ubica afuera, cuando hablaba de la relación entre ellos (el ELN) y los campesinos. Mi impresión, especialmente durante las primeras conversaciones que tuvimos sobre el tema, era que una de las razones por las cuales prefería narrarse y reconocerse más como miembro de los movimientos sociales, e identificarse con las comunidades campesinas, y no con ELN, tenía que ver con el estigma y el desprestigio que recae hoy en día sobre las guerrillas en el país. Por otra parte, en su narrativa, Luisa intentaba recuperar algunos elementos que, de alguna manera, legitimaban a los movimientos guerrilleros en sus inicios en Colombia, que tenían que ver con el apoyo popular y, en buena medida, con el origen campesino de estas organizaciones (factores que permanecieron vigentes aún en la década los 90, cuando Luisa se desmovilizó). Estos elementos hoy en día se han desdibujado, cada vez más, gracias a factores como la degradación de la guerra, la financiación del narcotráfico, el encuadramiento del conflicto armado colombiano (y de las guerrillas) en el marco de la guerra contra el terrorismo, entre otros elementos. En un momento de formulación explícita de estas cuestiones, dijo:

“(...) Yo te voy a decir, en todo el tiempo que yo estuve allí nunca estuve en un combate, ¡nunca! ¡Y gracias a dios! Y a mí no me avergüenza tener que decirlo, al contrario, para mí es una maravilla tener que decirlo de esa manera, porque era un trabajo mucho más social, mucho más político, mucho más de concientización, mucho más de trabajar con las mujeres, con los campesinos, era un trabajo mucho más bonito. A mí la violencia me tocó de manera más soterrada,

digamos, con la muerte de mi compañero, pero nunca fue confrontación entre ejércitos, nunca lo fue. Entonces, eso me encanta, me encanta tener que reconocerlo. Por otro lado, yo nunca me arrepiento ni de haber estado el tiempo que estuve con la guerrilla, ni haber estado el tiempo que estuve con los campesinos, porque además, mi guerrilla no era una guerrilla, mi guerrilla nunca disparó, nunca echo un tiro, digamos, era más un sueño y era un sueño guiado por el sentimiento de los Sandinistas y como que todos vivíamos en América un sueño así. Entonces eso fue una cosa muy bonita, yo no me arrepiento. Me hubiera arrepentido, quizás, de haber participado de un espacio así, en estos momentos por las cosas que veo. Entonces, yo no me arrepiento y, de hecho, le agradezco a la vida, el haberme puesto con personas precisas, con personas claves y todas esas cosas”.

La narrativa de Luisa es muy próxima a la que han dado muchos de los militantes políticos de izquierda que participaron en la lucha armada en países como Brasil, y Uruguay. Aunque “reconocen los equívocos o los errores cometidos” en la guerra, se sienten orgullosos de su pasado y lo reivindican (Quartim de Moraes, 2012: 165). Sin embargo, por la forma en que Luisa relataba su historia parece que intentaba marcar una distancia de los elementos que la ligaban con el ELN. Aunque estas cuestiones serán abordadas más adelante, quisiera decir por el momento, que mi impresión final, después de que pudimos abordar estos temas de manera abierta en nuestras últimas conversaciones, fue que Luisa prefería reconocerse y narrarse más como una “*hija del movimiento social*” y del movimiento campesino, que como ex-militante del ELN, a causa de su profundo desencanto y de la ruptura con sus relaciones políticas y de militancia con algunos de los ex –dirigentes de esta organización. Este rompimiento, que de alguna forma se inició desde el momento mismo en que Luisa tomó la decisión de abandonar la insurgencia en 1994, y se profundizaría aún más, después de la desmovilización y de su retorno a la vida civil.

6.4. Violencia, pérdida y vulnerabilidad. El proceso de desmovilización

A continuación examinaré los acontecimientos de violencia y las experiencias de sufrimiento, vividas por Luisa durante el último período que pasó en la

guerrilla del ELN, buscando comprender la forma como dichas experiencias configuran no solo su mundo subjetivo y la concepción que tiene de sí misma como víctima, sino también, su sentido de responsabilidad, esto es, los compromisos que ha asumido, con las comunidades vulnerables, especialmente, con los campesinos con quienes mantuvo una relación muy próxima durante sus años de militancia.

Después de pasar un importante periodo de consolidación en la guerrilla en el que llegó a construir relaciones de afecto y de “hermandad” con algunos de sus compañeros de lucha y en el que trabajó muy de cerca con las comunidades de campesinos en la región del putumayo, Luisa tuvo que afrontar las consecuencias más difíciles a lo largo de toda su trayectoria de militancia tanto en los movimientos sociales como en la insurgencia; esto es, la experiencia del dolor ante la muerte violenta de sus compañeros, especialmente, ante la pérdida de Juan, el amor de su vida. Esta etapa es considerada por ella como un momento “de quiebre”, “de crisis y de reacomodo”, en su vida personal, en el que estuvo en una condición de gran vulnerabilidad. Estos acontecimientos de violencia y el dolor extremo fueron los que motivaron y precipitaron su decisión de dejar la lucha armada y al ELN:

“(...) Juan era miembro del ELN y fue un hombre al que yo amé absolutamente, era mi compañero, nos amamos muchísimo. A él lo mataron cuando me estaba acompañando al médico. Yo estaba embarazada en ese momento de él (...) Mi bebé murió y el impacto fue durísimo para mí (...) Teníamos una relación muy linda, absolutamente linda y a él lo mataron, no en condiciones de combate, sino que fue en condiciones infrahumanas, digamos, por la forma en que lo asesinan a él. Entonces, cuando ocurre eso, yo entré en crisis, porque yo me sentí muy sola, ya había venido un desplazamiento, ya estaba sola, absolutamente vuelta mierda y llegué a un momento en que dije: ¡Yo no quiero más, ya no quiero más persecuciones, ya no más asesinatos, ya! Además ya había tenido que enterrar a Pacho Gómez, y había tenido que enterrar a un montón de gente, y ya llegó un momento donde dije: ¡ya no quiero saber nada más de este tema y sencillamente, me retiro, me voy a estudiar, me voy a vivir y me voy a trabajar! (...) Además, me tocó viajar a Manizales a avisarle a la familia de él y aguantar el dolor de la mamá. Ella se enfermó, empezó a deteriorarse su vida, y yo ahí

con ella. Entonces, cuando sucede lo de Juan, yo quede en un momento muy difícil (...)

Ese fue un momento muy crítico, absolutamente, porque llego un punto en el que ya no cabía tanto dolor en mi piel. Hace un tiempo fui donde el médico, hace como 3 años, y me descubre que tengo en mi corazón un problema. La válvula central de mi corazón no funciona y el médico me decía, pueden ser dos razones: una es que has sufrido mucho en la vida, o dos, sencillamente es que tuviste muchas gripes cuando niña y eso atrofió la válvula. Yo le dije: las dos, y él me dijo: una mujer a tu edad no puede haber sufrido tanto. Eso que tú tienes en el corazón solo le da a los viejitos, y tú estás muy joven, entonces yo me reía y le decía: doctor es que yo he sufrido tanto como un viejito”.

Este fragmento nos lleva a considerar la relación que se establece entre el dolor, el cuerpo y la memoria (Das, 2008: 417). Al respecto la autora india muestra cómo, desde cierta tradición sociológica, el dolor puede ser entendido como una forma de expresión de la que se vale un sujeto para significar la pérdida o las situaciones de injusticia. En algunos casos, estas narrativas pueden adquirir la forma de una memoria registrada sobre el propio cuerpo. En este sentido, considero que en el caso de Luisa, su dolor puede ser interpretado como una “expresión condensada del trauma” que vivió durante la violencia y las sucesivas pérdidas de sus compañeros de militancia, especialmente, ante la muerte repentina de Juan. Siguiendo a Das, considero que la figura de su cuerpo como marca de esas experiencias se transforma, en la actualidad, en una dificultad frente al olvido y, en este sentido, el cuerpo se convierte en memoria (Das, 2008: 413).

Tal vez los síntomas y sus dolores físicos tienen una estrecha relación con la dificultad y, en algunos casos, con la imposibilidad que Luisa tiene de hablar de su experiencia de sufrimiento, de su desasosiego personal y de un pasado en la guerrilla que resulta hoy en día difícil de comunicar y de explicar en un entorno social (Pollak, 2010) en el que los movimientos guerrilleros generan fuertes sentimientos de rechazo. Por otro lado, como veremos más adelante, la forma como Luisa se define a sí misma como víctima, está basada en un hecho doble: por un lado, en el impacto de la violencia, la tortura y la persecución política que sufrió durante su adolescencia en Cali, y por el otro, la experiencia

traumática y el dolor ante la pérdida de sus compañeros, que como vimos, han dejado marcas en su propio cuerpo.

En el período en que muere Juan, el ELN estaba atravesando, al igual que Luisa, por una profunda crisis, en este caso, a causa de las divisiones internas. Este sería un momento definitivo para el futuro de la organización, así como para el futuro de Luisa. De acuerdo con Claux (2011), “En la Semana Santa de 1991 los dirigentes de la UCELN¹¹⁸ habían realizado una asamblea” en la cual algunos líderes de la organización “presentaron un documento llamado Por una Corriente de Renovación Socialista”. Este hecho abrió una “nueva y gran confrontación” en el interior de la guerrilla. Como consecuencia, la dirección nacional de la organización quedó dividida en dos: por un lado, estaban los que “planteaban que lo más importante era la lucha armada” y por el otro, los que veían “la urgente necesidad de buscar salidas más políticas” al conflicto armado y social. De esta manera, las posiciones asumidas entre las partes enfrentadas parecían “antagónicas e irreconciliables” (Claux, 2011: 216- 217).

Aunque Luisa previamente había acordado con Juan que no se unirían a la gente de la Corriente de Renovación Socialista, sino que permanecerían en el monte con los compañeros que se mantuvieran en la lucha, su muerte hizo que cambiaran todos sus planes. De otro lado, por esos días Luisa empezaba a sentir los efectos de la crisis entre los dirigentes de la organización: un ambiente de tensión y una fuerte polarización entre los guerrilleros de base. Así describió la situación:

“(...) la gente que se quedaba en el ELN empezó a decir: ah, es que esos otros son unos HP, es que ahí no hay nada que hacer... entonces yo sentía por los dos lados un discurso acomodado y de odios que yo no sentía por nadie. Yo si llegaba Chávez, yo lo abrazaba y lo quería, o Si llegaba Carlitos, que fue el que me salvó a mi cuando tuve que salir de Cali y fue él que me ubicó en el sur de Nariño para irme a vivir y todas esas cosas, entonces, ¡juepucha! Yo como iba a poder odiarlo. Entonces ya había mucho dolor por la muerte de Juan, y empieza,

¹¹⁸ El ELN y el MIR Patria Libre “llegarían a conformar una única organización: la Unión Camilista Ejército de Liberación Nacional UCELN” (Claux, 2011: 176).

pues, ese 'tira y afloje' de las dos partes para ver quien se quedaba conmigo. Entonces, me toco pararlos y decirles: yo no me voy ni para un lado ni para el otro, yo vengo de un dolor, me mataron a mi compañero, no a un perro, al hombre con el que yo estaba construyendo sueños y mi vida, ¿será que me respetan eso!"

Ante semejante panorama, Luisa empezaba a convencerse, cada vez más, de que había llegado el momento de salir de la guerrilla y regresar a la vida civil. A pesar de que en ese momento tenía un compromiso *"muy fuerte con el movimiento social, especialmente, con el movimiento campesino"*, sin embargo, el golpe emocional, su vulnerabilidad y el profundo sufrimiento que le produjo la muerte de Juan, la condujo a querer *"romper con ese pasado doloroso"*.

En marzo de 1993 la Corriente de Renovación Socialista presentó una propuesta de negociación al gobierno del presidente Cesar Gaviria y al congreso de la república, que fue aceptada prontamente por el ejecutivo. De esta forma, se abrió la negociación e inició del proceso que daría lugar a la desmovilización de esta disidencia del ELN (Claux, 2011: 224). En este nuevo escenario, Luisa, que tenía una orden de captura en su contra, llegó a un acuerdo con Enrique Gómez Buendía (Uno de los dirigentes de la Corriente de Renovación Socialista), para acompañarlos en el proceso de desmovilización. Al respecto Luisa anotó:

"Enrique me dijo: vieja, nosotros no tenemos una mujer joven y bonita que se mueva en la ciudad (porque la gente que participo en la Corriente, especialmente, la mayoría venían del campo, entonces no tenían gente que se movieran en el campo y en la ciudad, en cambio yo si lo hacía) y que pueda ayudarnos con el tema de la inteligencia y con el tema de la seguridad de los mandos, hay que estar yendo a muchas reuniones y necesitamos que este ahí con nosotros. Entonces yo estaba en un dilema ante esa propuesta, porque yo no quería desmovilizarme, pero sí quería salir a la civil, entonces eso me lo pidió Enrique, que era una de las personas que yo más quería, (y Mosquerita y a todos) y finalmente yo los acompañé, pero con el compromiso de que yo no iba a militarles, sencillamente que yo necesitaba el papel ese que decía que yo había participado en un proceso de paz, para yo poder ser libre, para que me quitaran la orden de captura, y sencillamente, yo no quería militar con ellos, entonces, ese fue el acuerdo que hicimos (...)"

Sin embargo, las circunstancias parecían no favorecer al proceso de negociación con el gobierno. El 20 de septiembre de 1993, Enrique Gómez fue asesinado por el ejército, fuera de combate¹¹⁹, antes de que se instalara la Mesa de Negociación en Flor del Monte, en el departamento de Sucre, durante un viaje que realizó “a Urabá, vereda de Blanquiset en el municipio de Turbo, junto con otro dirigente, Roberto Gutiérrez a recoger los combatientes del Frente Astolfo González” (Corporación Arco Iris, 2013). Esto fue lo que me transmitió Luisa sobre estos hechos:

“Enrique fue a recoger a los muchachos de la tropa al Urabá, y resulta que cuando llegó allá los recibió fue el ejército. Ellos (el ELN) siguieron adelante con el proceso de desmovilización, yo la verdad yo hubiera preferido que no, porque la muerte de ellos fue un duro golpe, y yo a Enrique lo quería muchísimo. Yo casi me muero, porque Enrique era mi hermanazo en todo, entonces, ya era una pérdida la “hijueputa”; la muerte de Juan... pero no solo la muerte de él, sino la muerte de muchos otros: la muerte de Enrique, la desaparición de Pacho Gómez, la muerte del padre Bernardo López, es decir, la muerte de mis referentes más fuertes. Después de eso fue que yo tomé la decisión de cambiar mi rumbo. Finalmente, los acompañe a ellos hasta ese pedazo”.

Después del asesinato de Enrique Gómez, los dirigentes y militantes de la Corriente que se encontraban en Flor del Monte “suspendieron la instalación de la Mesa de negociación, lo mismo que los diálogos con el gobierno”. Sin embargo, gracias al apoyo y la mediación de diferentes personalidades,

¹¹⁹ De acuerdo con la Corporación Nuevo Arcoiris, el viaje de Enrique Gómez a Urabá “era un viaje oficial porque el helicóptero en que viajaba fue pagado por el gobierno e iban, por razones de seguridad, con el señor Ernesto Parada Malavar, representante de la Oficina de la Presidencia. El 22 de septiembre, cuando estaban en Blanquiset, dialogando con la comunidad y contactando a los miembros del Frente guerrillero se presentaron tres camiones del Ejército Nacional. Aunque el Ejército estaba al tanto del proceso de negociación Buendía quiso explicarle a los soldados su presencia pero sintió su agresividad, intento huir, y al verse acorralado blandió su camisa blanca y gritó que eran de la Corriente de Renovación Socialista. En ese momento vio cómo a quemarropa, sin mediar palabra, le disparaban a Ricardo. Después de ser detenido Buendía fue obligado a cargar el cuerpo de Ricardo y en el camino le dispararon por la espalda con su compañero al hombro. Medicina legal dictaminó que fueron muertos a una distancia no mayor a 80 centímetros. Los noticieros nacionales de la madrugada del 23 de septiembre informaron de la muerte en combate de dos guerrilleros de la Corriente en Urabá” (Corporación Arco Iris, 2013).

especialmente, la de “monseñor Nel Beltrán y de los sacerdotes Francisco de Roux y Horacio Arango de la Compañía de Jesús” el proceso se salvó y culminó el 9 de abril de 1994 (Corporación Nuevo Arco Iris, 2013).

Finalmente, La Corriente de Renovación Socialista se desmovilizó en el año de 1994 en Flor del Monte. Como resultado de la negociación con el gobierno, “aceptó el desarme y la integración a la sociedad civil”; y en contrapartida, “la Corriente recibió un escaño en la cámara de representantes, que ocupó Fernando Hernández (ex-ELN) durante la primera parte de la legislatura y José Aristizábal (ex-MIR-PL) durante la segunda” (Claux, 2011: 224). Por su parte, Luisa, a diferencia de los dirigentes de la Corriente y del gobierno colombiano, sentía que no tenía mucho que celebrar en ese momento. De esta manera describió sus emociones en ese momento:

“El momento de la desmovilización, yo nunca lo vi como algo importante porque yo tenía mi corazón partido en dos pedazos, por una parte, por la muerte de mi compañero y en el otro pedazo, por la división y la partida: yo amaba a los dos lados, digamos, yo me quede con unos afectos muy fuertes por la gente que se quedó y unos afectos muy fuertes por la gente que salió. Además de un corazón roto por la muerte de Juan. (...) Después de la desmovilización, yo con ellos (los de la Corriente de Renovación Socialista) nunca he tenido una relación de militancia y por eso ellos me sienten a mi fugada de ellos, y yo en cambio me siento libre. Absolutamente, y no me arrepiento, ¡gracias a Dios!”.

6.5. El regreso a la vida civil: la función pública, el trabajo por la paz y el acompañamiento a las víctimas

Luisa, que tenía en el momento de su desmovilización unos 26 años, regresó a la vida civil y se radicó en la Ciudad de Medellín. Allí se dedicó a estudiar y a trabajar. Terminó sus estudios de secundaria y, posteriormente entró a la universidad a hacer sociología con el propósito de “acompañar a las comunidades en el proceso de fortalecimiento del tejido social”.

Empezó a trabajar con la Secretaría de Participación Ciudadana de la alcaldía de Medellín, en un programa orientado hacia la promoción de la paz y la convivencia ciudadana en los colegios. A pesar de su decisión de no militar con la Corriente de Renovación Socialista, después de la desmovilización, su trayectoria de militancia y sus relaciones con la izquierda, de alguna forma, le permitieron vincularse a este programa, pues, en ese entonces, el gobierno de la ciudad estaba predominantemente conformado por *“gente de izquierda”*.

Estando allí, quedó embarazada de su primer hijo, debido a esto estuvo por un tiempo muy dedicada a la maternidad. Aunque este período fue significativo para Luisa, a raíz del nacimiento de su hijo, que entre otras cosas, la hace *“dejar de ser una palomita andariega y me pone los pies más en la tierra”*, no guardaba los mejores recuerdos de esos años, debido a que la relación que tuvo con el padre de su hijo, un importante dirigente de la izquierda en aquel momento, le produjo una gran decepción:

“De alguna manera, esa relación yo no la tengo en mi memoria como algo bonito, entonces, yo más bien prefiero no hablar de esa relación, ni nombrarla, es mejor pasarla como inexistente en mi vida. Además, por mi situación emocional, yo me metí con ese hombre, que era mayor que yo 20 años. (...) yo creo que yo nunca lo amé, creo que me metí con él porque necesitaba protección y compañía, porque yo me sentía muy sola y vulnerable después de la muerte de Juan”.

Después de vivir varios años en Medellín, Luisa se traslada a Bogotá en donde se vincula a la Fundación Paz y Democracia, en la que permanecería por casi 8 años. Este fue un período que es valorado por ella como muy importante, en términos de su trayectoria profesional y de su trabajo social con las comunidades, pues, llegó a ocupar en esta organización el cargo de asesora, y desde allí, pudo seguir *“apoyando el tema de los campesinos y el tema de las constituyentes de paz”*. Posteriormente, estuvo vinculada con diferentes ONG de derechos humanos; coordinó la Misión Internacional de Comvides, coordinó, también, el Proyecto Paz Colombia, trabajó *“en el informe del genocidio de la Unión Patriótica con la Fundación Reiniciar”*; en donde estuvo dedicada a cuestiones más de tipo académico.

Aproximadamente en el año 2007, ingresa a trabajar en la CNRR. Aunque es muy crítica con el trabajo realizado por la Comisión en esos años (pues, consideraba que no había una voluntad real de parte del gobierno para reparar integralmente a las víctimas), reconoce que *“el equipo que trabajó en la comisión, no en su mayoría, pero sí el equipo que hacía parte de la sociedad civil”*, hizo un labor interesante. Consideraba que su paso por esta entidad había sido una experiencia significativa, y especialmente constructiva, en su relación y en su trabajo social con las comunidades. Entre otras, pudo acompañar a grupos de “víctimas emblemáticas” en el país, como por ejemplo, a las madres de los falsos positivos, en la búsqueda y devolución de los cuerpos de sus hijos (secuestrados y posteriormente asesinados por miembros del ejército en estado de indefensión y presentados como guerrilleros muertos en combate). Así describió algunas de sus experiencias morales y las reflexiones que surgieron a propósito de su trabajo con estas mujeres víctimas:

“En ese momento yo dije en CNRR que me iba para Barranquilla porque a esas madres nadie las estaba acompañando. He tratado de estar siempre con la gente que poca compañía tiene, porque siento que hay procesos que están muy saturados de acompañamiento. Entonces, buscamos los cuerpos y los entregamos bajo amenazas de todo tipo, pero igual lo hicimos, y creo que lo hicimos muy bien. Logramos coordinar con otras instituciones las búsquedas de los cuerpos. Fue muy positivo, pero además entregando los cuerpos a las mamás, llegan 6 u 8 cuerpos de jóvenes y las madres destrozadas, tiradas encima. ¡Mira hermano, yo lloraba a cantaros, porque decía, esto es imposible que pase en un país como el nuestro, eso no debería haber pasado!

Entonces, yo creo que ha sido muy bonito poder trabajar con las mamás y con las mujeres y trabajar en su cualificación, por ejemplo, de las mujeres víctimas de violencia sexual por parte de los grupos armados. Especialmente, las autodefensas, que hicieron un trabajo fuerte para romper el tejido social de las comunidades, a través de las mujeres y a través de la violencia sexual. Entonces, yo me siento muy identificada con esos sectores poblacionales vulnerables. Me gusta mucho mi trabajo, pero no me genera satisfacción porque para mí la satisfacción sería que yo no tuviera que ver eso y que mi hijo no me viera, por ejemplo, hablando de esas cosas todo el tiempo, las 24 horas del día. Entonces, satisfacción no, pero si me genera un poco como una sensación de justicia, digamos, como el sentir que estoy haciendo algo por las víctimas de este país, porque, además, yo soy colombiana, yo

no soy extranjera, y soy colombiana y me duele lo que pasa en este país y yo no puedo esconderme, ni que eso me resbale porque esa es la realidad de mi gente”.

Este fragmento recoge algunas de las justificaciones morales que Luisa da relacionadas con su acción o con su trabajo¹²⁰ social con las víctimas, que en buena medida, dan cuenta de sus motivaciones y de los compromisos morales que ha asumido con esta población a lo largo de su trayectoria profesional. En primera instancia, deja ver cómo el apoyo a las víctimas y su compromiso social están articulados, por un lado, a partir de un sentimiento de pertenencia común y de identidad particular con una comunidad (sobre la base de la nación o del país) y por el otro, por su identificación con el dolor de las mujeres víctimas de la violencia de Estado. Estos elementos hacen que Luisa exprese una sensibilidad moral frente a las injusticias cometidas en contra de esta población. Como vimos en otros apartes de este capítulo, su compromiso y su identidad con las víctimas, están anclados a su propia historia con la violencia y a su experiencia de sufrimiento ante las pérdidas de sus relaciones significativas en el contexto de la guerra.

Por otro lado, aunque Luisa en el apartado anterior intentaba reivindicar el carácter político y social que la guerrilla del ELN tenía, en sus años de militancia, y el trabajo que en este sentido realizaba con las comunidades, como veremos, en el siguiente fragmento (en el cual reconstruye las experiencias vividas en su trabajo en la Fundación Paz y Democracia), aborda el tema del reconocimiento y la responsabilidad del ELN (y en cierta medida, la suya propia) frente a las comunidades de campesinos que sufrieron los rigores de las acciones militares o de guerra, implementadas por esta guerrilla en ese momento. Así se refirió a este tema:

“Estando como funcionaria pude regresar al sur de Nariño, ya en mi otra condición, de trabajadora del tema de paz, volver a todas esas comunidades donde yo había estado, y volver a verme con los campesinos y mantener con ellos una relación absolutamente bonita. Ellos son mis amigos hoy en día y ellos saben mi vida, saben mi

¹²⁰ Hay que señalar que Luisa se reconoce como trabajadora social: “Yo soy socióloga, pero yo soy más trabajadora social que otra cosa”.

historia, se acuerdan de mí, me quieren muchísimo y yo los quiero a ellos. Obviamente, me toco sentarme con ellos y explicarles porque yo ya no estaba allá y además reconocerlos como víctimas hoy en día, y además, como víctimas del mismo ELN. No tanto porque el ELN haya querido hacerles daño sino porque en el tema de su preservación y de la preservación de las mismas comunidades cometieron graves errores, muy graves. Es que yo me acuerdo, cuando yo estaba allá en el sur de Nariño, “el Anciano”, el comandante del frente Medrano Sepúlveda, se fue para Vietnam, él y otra gente, y aprendieron a hacer unas bombas, las “quiebra patas”, los “famosos sombreros chinos”, y cuando entraba el ejército sembraban muchas de esas bombas por todas partes y a veces los que las sembraban morían y a veces, cuando los campesinos iban a recoger su siembra, pues pisaban esas bombas y quedaban muertos. Entonces, de las cosas que el ELN en algún momento va a tener que asumir va a ser ese tema. Yo no creo que ellos lo hicieron con la intención de dañar a los campesinos, porque ellos eran sus papás, sino que creo que fue una mala lógica de la guerra, en la que por preservar su fuerza, por preservar su ejército sembraban esas cosas para que el enemigo, como se le decía, no entrara, y lo que pasaba era, sencillamente, que las bombas quedaban ahí sembradas y después los campesinos quedaban sin piernas en el mejor de los casos, o muertos, o los niños también caían. Entonces, ese es un tema en el que en algún momento el ELN va a tener que asumir su responsabilidad”.

Es importante destacar que Luisa durante sus años de militancia en el ELN nunca ocupó una posición de mando o de poder y, en tal sentido, resulta problemático atribuirle un tipo de responsabilidad política con las víctimas que esta organización pudo ocasionar en ese momento. Sin embargo, a pesar de abstenerse de realizar un juicio crítico sobre sí misma y de la distancia que toma en relación con el ELN, la manera en que reconstruye estos hechos, el significado que les otorga en su trayectoria y en su rol como funcionaria pública, nos deja ver que afrontó un proceso de reconocimiento de las comunidades campesinas, en su condición de víctimas, y de alguna forma, asumió su propio sentimiento de culpa por haber hecho parte de esta organización en esos años en que la guerra en Colombia empezaba a degradarse.

6.6. Consideraciones finales

Como esbocé al inicio de este capítulo, he encontrado que las experiencias y los aprendizajes vividos por Luisa durante el período de adolescencia en las Comunidades Eclesiales de Base, así como en su época de militancia en el ELN, y de manera especial, su experiencia con la violencia y el sufrimiento vivido ante las pérdidas de sus “relaciones muy amadas” (Das, 2008) son centrales en la consolidación de su identidad como víctima. Podría decirse que en su narrativa, Luisa articula estas experiencias como un elemento legitimador tanto su identidad, sus identificaciones particulares (con las víctimas, los campesinos, las mujeres, las comunidades afrodescendientes, los pobres, etc.), como los compromisos que ha asumido con estas poblaciones a lo largo de su trayectoria como funcionaria pública.

De esta forma, sugeriría que esta socialización primaria de esos años, marcada por un pensamiento o una moral “cristiana de izquierda”¹²¹ constituye, en buena medida, uno de los marcos referenciales que permitieron en Luisa la incorporación de disposiciones, valores, ideales compartidos y de una cierta sensibilidad moral hacia el sufrimiento de los otros, que la han llevado a identificarse y a comprometerse en su trayectoria de vida con estas comunidades vulnerables.

En relación con estas cuestiones, Taylor en sus trabajos *“Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna”* (2006) y *“La ética de la autenticidad”* (1994) (en los que discute y examina, entre otras, una serie de cuestiones relativas a la construcción de la identidad moderna y a la riqueza de los lenguajes o de las fuentes sustantivas de valoración a las que recurrimos para respaldar las obligaciones que reconocemos), muestra cómo nuestra identidad está marcada por los compromisos que podemos percibir como “universalmente validos” (por ejemplo, el ser cristiano, anarquista,

¹²¹ Como hemos visto a lo largo del relato de Luisa, se trata de un cristianismo enmarcado en la corriente de la Teología de la Liberación, muy influenciado también por la revolución nicaragüense y por figuras emblemáticas, en el contexto colombiano, como la del cura guerrillero Camilo Torres, quien influenció, profundamente, a los estudiantes y a los militantes del ELN.

revolucionario, etc.), así como por nuestras identificaciones particulares (el reconocerse como víctima, como colombiano, como indígena, etc.), en la medida en que estas proporcionan el marco o el horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable y nos proveen de una orientación en el espacio moral (Taylor, 2006: 54-55). De esta manera, dice Taylor, cuando articulamos un marco referencial, no solo explicamos “lo que le da sentido a nuestras respuestas” y a nuestras obligaciones morales, sino que también le damos sentido a nuestra existencia y a nuestra propia identidad. En esta medida, carecer de un marco referencial puede conducirnos a una pérdida de significado y sumirnos en una vida sin sentido (Taylor, 2006: 39-50).

De acuerdo con el autor canadiense, los marcos de referencia tienen que ver con nuestros principios, compromisos y convicciones que pueden vincularse, en algunos casos a nuestras creencias religiosas, pero que también tienen que ver con el reconocimiento de que existen acciones o formas de vida mejores (o más plenas, superiores o dignas) que otras. Así como con la sensación de que existen fines y bienes valiosos y deseables, los cuales “son independientes de nuestros deseos, inclinaciones y opciones, y que constituyen los criterios por los que se juzgan dichos deseos y opciones”. Un ejemplo concreto que ofrece Taylor sobre estos marcos de referencia es “el asociado a la ética del honor; la vida del ciudadano, del guerrero, o del ciudadano-soldado”, pues, estos modos de vida (algunos de los cuales siguen vigentes) son merecedores de más alta estima o valoración “que la simple vida privada dedicada al arte de la paz y al bienestar económico” (Taylor, 2006: 42-43).

A lo largo de la entrevista, Luisa evocó acontecimientos y recuerdos positivos de la relación que mantuvo con algunos de compañeros de lucha y con los campesinos con los que trabajó y convivió en las diferentes regiones donde estuvo con el ELN. Reconoció también, en diferentes momentos, el importante papel que habían jugado en su formación moral y política los movimientos sociales, las Comunidades Eclesiales de Base, el pensamiento cristiano y algunos sacerdotes de izquierda, la influencia de la revolución nicaragüense, pero no le reconoció ningún tipo de influencia al ELN en su formación como sujeto. Por el contrario, cuando abordamos las experiencias correspondientes

al período de su militancia en esta organización, aparecían una serie de silencios, bloqueos y frenos en su narrativa. En la mayoría de los casos, prefirió utilizar la tercera persona del plural (*ellos*) y, excepto en una ocasión, utilizó el *nosotros* para referirse a su relación con esta guerrilla. De esta manera, Luisa se excluía del grupo y de las características atribuidas a éste. Mi primera lectura sobre este asunto fue que se trataba de una actitud de cuidado y de acomodo a un entorno social y político, en el cual resulta problemático el estatus de “desmovilizado” o de *ex-guerrillero*.

En relación con esta situación, encontré una gran proximidad entre la descripción que hace Pollak (2010) sobre esas “zonas de sombra” y sobre la gestión del silencio que llevaba a cabo Ruth (una de las mujeres entrevistadas en el marco de una investigación con mujeres sobrevivientes del campo de concentración Auschwitz-Birkenau) y los bloqueos y silencios que aparecieron a lo largo de las conversaciones que tuve con Luisa. El análisis hecho por el sociólogo austriaco de algunos de los significados de esos silencios aporta elementos claves para comprender el sentido de la actitud que había asumido Luisa durante la entrevista. Pollak, muestra cómo el “silencio sobre sí mismo”, propósito de la actitud asumida por Ruth, no necesariamente tenía que ver con una situación de olvido o con un problema de memoria, sino más bien, con “una condición necesaria (presumida o real)” a la que ella recurría para “mantener una comunicación con el entorno social” (Pollak, 2010: 45).

En este sentido, sugeriría que Luisa al excluirse de casi todas las referencias que hizo sobre el ELN, intentaba impedir la emisión de un juicio sobre sí en función de cualquier criterio de pertenencia a este grupo. De esta forma, a través de un trabajo de identificación (con los campesinos, con el movimiento popular, con las mujeres víctimas de la violencia de Estado o con los ideales cristianismo de izquierda y no con el ELN) hacía “coincidir su propio sentido” de sí misma, su identidad, con lo que, de alguna forma, es social y moralmente aceptado en su entorno social (Pollak, 2010: 45-46).

Posteriormente descubrí que esta actitud y la manera en que Luisa narraba su historia, que puede interpretarse como un modo de gestión de su identidad

(Pollak, 2010: 46), tenía que ver también, con la pérdida de sus relaciones significativas y de sus “*referentes*” de identidad, es decir, con la pérdida de sus compañeros muy amados durante sus años de militancia política, pero también, con el rompimiento de los vínculos políticos y de las relaciones de identificación con sus ex -compañeros de militancia, después del retorno a la vida civil.

De esta forma, en el momento en que nos conocimos, mi impresión fue que Luisa había encontrado en la entrevista la oportunidad de expresar su malestar y la profunda indignación ante quienes de alguna manera, en el pasado, habían sido parte de sus redes de soporte social y de sociabilidad (Rosenfield y Saavedra, 2013: 37). Su malestar tenía que también ver con la exclusión y con el “menosprecio” (Honneth, 2011: 261) que percibía, ante la privación de espacios dentro de la Fundación Nuevo Arcoíris, organización que surgió como parte de “los acuerdos de paz firmados entre el Estado colombiano y la organización política compuesta por ex-combatientes del ELN en 1994”¹²². Aunque a lo largo de la entrevista hizo referencias confusas a estas cuestiones, en el siguiente fragmento deja ver explícitamente su posición:

“(...) el proyecto ese existe gracias a lo que nosotros hicimos, a nuestro trabajo, a nuestra lucha, y ellos están tan acomodaditos ahora gracias a nosotros... y en ese momento tan difícil, porque a mi hijo lo habían operado, y yo sin trabajo, me fui a buscarlos a ellos, porque sabía que había una vacante y yo con 20 años de experiencia en derechos humanos perfectamente podía asumir el cargo, y prefirieron a otra persona cercana a uno de los dirigentes de la organización, y no a mí, con mi trayectoria y con la relación que tuve con ellos. Porque si alguien tiene autoridad para trabajar allí soy yo. Entonces, uno siente que no hay espacios para uno y eso a mí me molesta mucho. Incluso, por eso me he alejado poco a poco de las sectas partidistas, aunque eso tiene un costo para mí, porque en cierta forma lo que me garantiza el trabajo es la participación en las sectas y pero a mí me gusta que me valoren

¹²² La Fundación Nuevo Arcoíris (FNA) es una ONG compuesta por ex-combatientes del ELN (la Corriente de Renovación Socialista, CRS) después del proceso de paz firmado en 1994. Es “un centro de pensamiento, investigación y acción social para la reconciliación, que construye análisis, impulsa iniciativas y promueve acciones en relación con el conflicto armado, la paz, el post-conflicto y la seguridad con el fin de contribuir a la profundización de la democracia y la construcción de alternativas de equidad social y desarrollo, descartando la violencia armada como un camino para el cambio político y la transformación social” (Tomado de <http://www.uclouvain.be/413674.html>).

por mi trayectoria, y no por ser amigo de fulano y de perencejo. Además para mí es un orgullo saber que me tocó trabajar para poder terminar mi bachillerato, para poder terminar mi universidad, y para hacer la maestría que estoy haciendo. Y para mí eso es muy importante, porque a mí nadie me ha regalado nada (...)”.

El recuento anterior resulta ser considerablemente significativo en tanto ilustra con gran claridad no solo las razones por las cuales se da su rompimiento y su profunda indignación con sus ex-compañeros de militancia, sino también, hacia donde puede conducir, en términos políticos, la experiencia de desprecio social o la negación de reconocimiento (Honneth, 2009: 262-263). Era claro que Luisa sentía que el hecho de haber estado en la lucha armada con el ELN le otorgaba un “lugar moral” distinto o una legitimidad que no tenían otras personas que no habían militado con la organización antes de la desmovilización, y que hoy en día se beneficiaban de una cierta posición de prestigio y del reconocimiento social y político.

La valoración social o la solidaridad, en tanto forma de reconocimiento aparece vinculada a una vida en comunidad, en la medida en que esta se configura como el espacio moral-social donde los individuos se encuentran “en el horizonte de expectativas mutuas” para encontrar la valoración por sus méritos y capacidades (Honneth, 1992). En este sentido, el grupo o la comunidad, adquiere un papel central en el proceso de autorrealización individual, en la medida en que, para que un sujeto pueda desarrollar una relación “positiva y saludable” consigo mismo, necesita del reconocimiento o de la valoración intersubjetiva. Por el contrario, cuando esta forma de “asentimiento social” queda excluida, las personas experimentan reacciones negativas de sentimientos tales como la rabia, la indignación o el resentimiento. En esta medida, “la experiencia de desprecio” siempre conlleva sensaciones afectivas que pueden indicarle a una persona que se le ha negado ciertas formas de reconocimiento (Honneth, 1992: 220).

Sugeriría, pues, que la violencia en la historia de Luisa, no solo residió en lo que le sucedió durante su militancia política en los movimientos sociales y en la lucha armada con el ELN, con la persecución política, la desaparición y la

muerte de algunos de sus compañeros, así como con el trauma y el profundo dolor que experimentó ante estas pérdidas, sino también, en los “costos” o “las consecuencias” que ha tenido que asumir después de su incorporación a la vida civil. Esto es, la experiencia de la soledad en su vida personal y en su vida política.

La forma en que relata su historia permite percibir en ella una profunda decepción ligada, principalmente, a su presente y a la frustración que le genera la soledad de su vida personal o afectiva, pero que se conecta, de alguna manera, con la soledad que experimenta en su vida política. No estoy sugiriendo que se trate de una ruptura con los marcos de referencia en los que había vivido buena parte de su vida (Taylor, 2006: 39-50), pues como ella misma afirma: *“a pesar de ese desencanto por la izquierda, yo creo que sigo siendo una mujer de izquierda; en mi pensamiento, en las cosas que hago, pero no de militancia partidista (...)*, sin embargo, sus relaciones de referencia, los compromisos y las prácticas políticas que habían sido significativas en algún momento de su vida y, que están asociadas a dichos marcos, se habían quebrado.

Considero pues, que en buena medida, esta era una de las raíces de la “profunda crisis” de sentido por la que atravesaba Luisa cuando nos conocimos (y de las diferentes crisis que ha vivido en diferentes momentos de su vida), que la había llevado a querer replantear su “proyecto de vida” y a buscar “una nueva redefinición” de sí misma. Esta pérdida de sentido podría interpretarse, a partir de los planteamientos de Taylor, sobre la construcción de la identidad y del papel diferencial que tiene, en dicho proceso, el espacio de orientación moral dentro del cual existen mis relaciones definidoras. Al respecto dice Taylor: “no es posible ser un yo en solitario”, pues, definimos quienes somos, nuestra identidad, y lo que es valioso o importante en nuestras vidas, en relación, precisamente, “con ciertos interlocutores: en cierta manera, en relación con esos compañeros de conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición” (Taylor, 2006: 64). En el transcurso de varias conversaciones, estas fueron algunas de sus reflexiones al respecto de estos temas:

“(...) lo que me he planteado un poco es: ¿Cómo no desencantarme de mi mundo y de mi vida y de todo lo que yo he hecho durante toda mi vida?, ¿Cómo reafirmar también mi opción preferencial por los pobres, por las víctimas, por las mujeres, especialmente, que como mi madre, les ha tocado trillarse la vida duro? ¿Y que he tenido que asumir costos? claro, en mi vida personal, la soledad de mi vida, por ejemplo. La soledad es ¡absolutamente tenaz! Y hoy día me la estoy cuestionando, y hoy día empiezo a plantearme que a mí me hubiera gustado tener una pareja, pero ¿Quién se mete con uno hermano?, ¿Y quién se lo aguanta a uno? (...) Entonces, esas son un poco las consecuencias que uno asume... Pero yo te digo: no me arrepiento, ni de ser de izquierda, ni de tener una posición de víctima, ni de nada de esas cosas, creo que es necesario que empiece a pensar hacia dentro, un poco, hacia la necesidad de ser feliz, es que yo vivo en un mundo de tristeza, y de dolor, y de lágrimas (...).”

Este fragmento testimonia la desilusión profunda y la frustración que siente Luisa al dirigir la mirada hacia su vida personal. El sentido y la estructuración que hace de sus experiencias vitales (esto es, a la violencia, el sufrimiento ante las pérdidas y la soledad de su vida) está en el centro de la visión retrospectiva que hace de su historia. Podría decir que estas experiencias y los significados que les atribuye, atraviesan toda la entrevista y de cierta manera, constituyen su hilo conductor.

De esta manera, al repasar la narrativa de su vida vemos cómo tales experiencias cobran una importancia central, en tanto se configuran como “*puntos de quiebre*”, como “*momentos de crisis*”, que precipitaron o motivaron algunos de los giros importantes que tomó su vida. Así, pudimos ver cómo el sentimiento de soledad experimentado por Luisa y su familia ante el abandono del padre la empujó a buscar “*seguridad*” afectiva en las Comunidades Eclesiales de Base, posteriormente, la violencia y la persecución política, en sus años de adolescencia, la obligó a abandonar a su familia y a integrarse al ELN, paradójicamente, esa misma violencia que ocasionó la pérdida desgarradora de su pareja y de sus compañeros de militancia, precipitaron su salida del ELN y su regreso a la vida civil. Hoy en día, aunque los costos o las consecuencias que ha tenido que asumir en su vida personal y en su vida política le siguen pesando y generando malestar, Luisa se esfuerza por darle

un nuevo sentido a su crisis y por *“entender la soledad, no como un mal ni como algo totalmente terrible, sino como una experiencia positiva”* en su formación como sujeto.

A través de esta trayectoria ejemplar de los conflictos personales y sociales que tuvieron que enfrentar muchos de los militantes políticos que hicieron parte de la lucha armada, y que como Luisa, no ocuparon lugares de privilegio o de poder dentro de sus organizaciones, vemos cómo la construcción de la identidad individual necesita de lo social (la comunidad o el grupo) para consolidarse y de la posibilidad de encontrar reconocimiento y valoración de esos otros que han sido fundamentales para su propia autodefinición. Así, a pesar de la pérdida de esas relaciones de referencia que fueron esenciales en buena parte de su vida, y de los conflictos que ha tenido que enfrentar ante la falta de valoración social y de solidaridad, Luisa ha podido construir otras redes de apoyo y de sociabilidad con otros colectivos: las mujeres víctimas de la violencia, las feministas, las comunidades negras y los campesinos con quienes ha llegado a construir unas fuertes relaciones de identificación, de afecto, de reconocimiento y de cuidado, así como unos compromisos, especialmente, a lo largo de la etapa de su vida como funcionaria pública y desde su trabajo social con las ONG.

7. Séptimo capítulo: Martha

“No hay un tratamiento diferencial para las víctimas como lo establece la ley. ¡No lo hay!”
Martha

Martha de unos 47 años es una líder social afrodescendiente muy activa y apreciada en su comunidad. Es oriunda de una de las regiones más pobres del país y también una de las más golpeadas por el conflicto armado. Tiene una trayectoria de más de 20 años en el área de la cooperación para el desarrollo y en el trabajo comunitario. Ha pasado por diferentes proyectos y programas sociales relacionados con temas de género, seguridad alimentaria, apoyo a comunidades afrodescendientes e indígenas, comercio justo, entre otros. También, ha trabajado como funcionaria en diferentes organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales. Ha tenido la oportunidad de viajar a diferentes países como los Estados Unidos, Suiza y Francia, invitada por importantes organizaciones de derechos humanos, para llevar denuncias sobre violaciones de derechos humanos en su región. Actualmente lidera una asociación conformada por mujeres, muchas de las cuales han sido víctimas de la violencia que parece haberse ensañado con esta región del país. Vive desde hace aproximadamente 10 años con su segundo esposo. Es madre de cuatro hijos y desde hace algunos años vive en Altamira, ya que recibió amenazas de los grupos paramilitares que entraron a San Cristóbal (el pueblo donde nació y vivió la mayor parte de su vida) hace ya más de una década, razón por la cual tuvo que desplazarse, de manera forzada, con toda su familia.

Conocí a Martha por intermedio de Luisa (a quien había entrevistado unos meses antes en la ciudad de Bogotá). Nuestro primer encuentro fue más bien atípico. Habíamos acordado por teléfono que yo iría hasta Altamira para hacerle la entrevista, pero por algunos contratiempos de último momento nos terminamos encontrando en la ciudad de Medellín, a donde tenía que desplazarse para realizar unos trámites y diligencias personales en las oficinas de la DIAN¹²³. Después de hablar en horas de la mañana, varias veces por

¹²³ Dirección de Impuestos y Aduanas Nacionales.

teléfono para cambiar la hora de nuestro encuentro y de más de 4 horas de atraso, por fin logramos encontrarnos en el sur de la ciudad. Allí había una oficina, la más próxima desde su lugar de residencia. Después de conversar brevemente, nos dirigimos apresuradamente a las oficinas de la DIAN en donde nos informaron que ya estaban cerrando. Decidimos ir hasta otra unidad de esta entidad ubicada en el centro de la ciudad que tenía un horario extendido, tomamos el metro y como el trayecto era largo y ya estaba haciéndose tarde, optamos por iniciar la entrevista durante el recorrido. Creo que por las condiciones en que íbamos en aquel tren, la agitación que Martha traía por la serie de contratiempos que había tenido que sortear para llegar, y también por su carácter, la entrevista tomo un ritmo vertiginoso. Martha me habló (casi sin censura, y sin hacer pausas) de muchos temas que no esperaba que abordáramos en nuestro primer encuentro. Cuando por fin llegamos a la unidad de la DIAN del centro nos encontramos con una fila interminable, por tal razón, Martha desistió en su empeño por hacer los trámites y nos fuimos a una cafetería cercana para continuar con la entrevista.

La impresión que tuve de Martha, durante el tiempo en que estuvimos conversando, (a raíz de los diferentes impases que tuvo que sortear para llegar a nuestra cita, las múltiples llamadas que atendió de personas de su comunidad que querían hacerle consultas o pedirle asesoría para diferentes asuntos), fue que era una mujer muy involucrada con la gente y con los asuntos de su comunidad, que tenía una agenda de trabajo diario bastante intensa. Esto sin contar que en ese momento no estaba trabajando “formalmente”, pues hace pocas semanas, había salido de un programa dirigido para la población afro e indígena, (que operaba con recursos económicos de organizaciones de Cooperación para el Desarrollo de los Estados Unidos) en el que se desempeñaba como asesora para el tema afro. Martha me explicó que su salida se debió a su inconformidad y férrea oposición frente a la *“forma en que se estaban haciendo las cosas”*¹²⁴, pues, a su juicio, en esta organización se hacía un trabajo meramente “asistencial” que no

¹²⁴ He puesto en cursiva y en comillas todas las citas que hago de Martha. Esto para diferenciarlas de otras citas o frases que aparecen en el texto entre comillas.

atacaba las raíces de los problemas estructurales que padecía la población afro en su región.

7.1. La rebeldía ante las injusticias y la lucha por la reivindicación de los derechos de las comunidades afrocolombianas en San Cristóbal

Considero que las experiencias vividas por Martha con la pobreza, el racismo, la exclusión, y los obstáculos para educarse, a lo largo de su vida, fueron fundamentales en la definición de sus compromisos sociales y en su acción política reivindicativa ante el Estado, por los derechos vulnerados a las comunidades afrocolombianas y a las víctimas de la violencia paramilitar en San Cristóbal. Un elemento central en su trayectoria ha sido el trabajo con la “*asociación*”, una organización integrada por mujeres que lidera desde hace más de 15 años. En diferentes momentos de su narrativa, Martha manifestará un fuerte compromiso y sentimientos de lealtad hacia sus compañeras de “*lucha*”. Argumento que los compromisos morales que Martha asume con las víctimas de San Cristóbal están ligados a la existencia y participación en una estructura moral social, sea el caso de la asociación de mujeres, su comunidad de origen o una “comunidad moral”¹²⁵ más amplia, el “*pueblo afrodescendiente*”. De esta manera, sugiero que su sentido de responsabilidad aparece anclado, de manera fuerte, a un sentimiento de identidad étnica y de pertenencia a una comunidad, así como a sus experiencias morales ante “el desprecio” (Honneth 2011:21), la injusticia, la exclusión social y la violencia.

La región de donde Martha es oriunda, ha sido uno de los escenarios históricos del conflicto armado, con una fuerte presencia de casi todos los actores armados: las guerrillas de las FARC y el ELN, los paramilitares, (que han ejercido su fuerza sobre la población civil durante mucho tiempo) y que hoy en

¹²⁵ El concepto de comunidad moral ha sido usado por varios autores como Venna Das (1997, 2008) quien lo utiliza para hablar de las comunidades conformadas por víctimas de la violencia en donde tejen vínculos de afecto, reconocimiento y cuidado que permiten lidiar con el sufrimiento causado por la violencia. En este mismo sentido Jimeno (2010) hablará de comunidades emocionales. Finalmente, Niño (2009), se refiere a comunidades morales, inspirada en la propuesta de Rorty (2000). Sostiene que responsabilizarse por el otro depende de la posibilidad de constituir comunidades morales más incluyentes.

día se han reconfigurado¹²⁶ dando origen a nuevos grupos armados como las Águilas Negras, los Rastrojos, los Urabeños, entre otros. A esto se suma una gran presencia de la fuerza pública, lo que ha conducido a una fuerte militarización de la vida cotidiana, social y comunitaria. A pesar de esto, en la región se mantienen los altos niveles de pobreza como consecuencia, paradójicamente, del abandono del Estado, es decir, la ausencia de políticas públicas y de inversión social. La mayoría de sus pobladores (comunidades afrocolombianas, indígenas y campesinas) tradicionalmente han subsistido de la pequeña agricultura, algunos generan sus recursos a partir del trabajo en la minería y una pequeña parte se dedica a la pesca artesanal¹²⁷.

Martha es la menor de nueve hermanos, (cinco mujeres y cuatro hombres). Su padre, agricultor de profesión, murió hace algunos años después de una larga enfermedad. Su madre también murió hace poco tiempo de manera repentina. Su infancia, que es narrada por Martha, con mucha intensidad, la recuerda como *“un tiempo muy difícil”*, debido a las diferentes dificultades que tuvo que *“enfrentar y superar”*, relacionadas con la pobreza, la exclusión social, los obstáculos para acceder a la educación (lo que la obligaba a realizar largos recorridos: *“nos tocaba caminar una hora diaria”* para llegar a la escuela más cercana), la separación de sus padres y los constantes cambios de residencia que se dieron a raíz de este acontecimiento, que es recordado por Martha como un momento crítico en aquel período de su vida: *“(…) Yo era muy apegada a los dos, entonces, para mí era muy difícil (...) ya no recuerdo bien, pero por lo que viví, era muy difícil despegarme de cualquiera de ellos”*. A este cuadro hay que añadir que la educación de los hijos no era un asunto prioritario

¹²⁶ Para tener una referencia histórica sobre el surgimiento de los paramilitares en Colombia y la reconfiguración que sufrieron estos grupos después de la supuesta desmovilización en el año 2003, remitirse al Capítulo 1 donde hago referencia al tema.

¹²⁷ Human Rights Watch (2014, citado por *El Espectador.com*, 2014) recientemente ha publicado un informe sobre las Zonas afrocolombianas del país “asoladas por las FARC”. En este documento da cuenta de “actos criminales, algunos macabros”, ocurridos en las costas de Tumaco (departamento de Nariño) entre 2009 y 2014. Estos hechos son considerados por la ONG como graves violaciones a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario, ejecutados no solo por esta organización, sino también por los paramilitares, por miembros de la Fuerza Pública y la delincuencia común. El informe denuncia también el abandono estatal que sufre la región y “la grave inoperancia de las entidades encargadas para hacer justicia, lo cual ha permitido la impunidad en la mayoría de los casos de violencia”.

para sus padres: *“Yo era la que le exigía a mi papá que tenía que ayudarme, en lo que pudiera”,* puntualiza.

Todas estas dificultades la llevan a tener muy pronto una gran sensibilidad hacia los problemas sociales que afectan a su comunidad y a sentir una especie de *“rebeldía por las injusticias”,* que ha sido una característica que, a su juicio, la *“ha marcado desde niña”* y que *“en el fondo”,* ha sido lo que la ha motivado a comprometerse con diferentes procesos sociales y, especialmente, con la reivindicación de los derechos étnicos:

“hay muchas cosas que a mí no me parecen dignas ni respetuosa del ser humano. Yo creo que he sido una mujer, que en el fondo siente rebeldía por las injusticias, entonces, yo creo que eso es lo que me ha movido, esa impotencia que he sentido cuando he visto injusticias con otras personas, eso me marca a mí también. Con otras personas indefensas, con otras personas con limitaciones como yo, entonces, eso a mí me afecta y yo creo que eso me da la fuerza para decir: ¡esto tiene que cambiar! Y es lo que me ha llevado a meterme en temas a trabajar cosas que uno luego dice: bueno ¿Cómo termine yo metido en esto? Pero creo que es eso: hay una fuerza interior en mí que me mueve y es la fobia a la injusticia”.

Esta *“fobia hacia la injusticia”,* como ella la define, encuentra su máxima expresión dentro de su narrativa cuando se refiere al tema del racismo y al menosprecio social que han sufrido históricamente las comunidades afrodescendientes en el país. Como lo expresa a continuación:

“(…) la población afro en Colombia ha sido muy mal tratada, ha sido discriminada y ha sido segregada de todos los bienes que de alguna manera hemos ayudado a construir. Tanto la población afro como la población indígena le han aportado mucho a este país. Pero esos aportes no se nos reconocen (...) Es que yo pienso y digo: cómo es posible que la población afro, que le hemos aportando tanto a este país, a la construcción de esta sociedad, y todavía haya tanta discriminación, todavía se nos mire al negro como lo peor, entonces, eso te lleva a decir: esto tiene que cambiar, hay que hacer algo, y eso te motiva a seguir, a seguir en la lucha.

Este fragmento expresa claramente el carácter vehemente de la indignación que Martha experimenta ante el racismo y la discriminación que históricamente han sufrido las comunidades afro, así como los pueblos indígenas en el país. Podría decirse que los sentimientos morales que acompañan la experiencia de falta de reconocimiento, y la violación de sus ideas de justicia (Honneth, 2009: 263) serán, en buena medida, la motivación de su actitud de “*rebeldía*” ante las diferentes formas de injusticia y de violencia que ha experimentado a lo largo de su vida. Sugeriría que las experiencias morales que Martha hace cuando son despreciadas sus reclamaciones de identidad, motivan y configuran, en buena medida, sus reacciones o respuestas morales, así como las obligaciones que reconoce con los demás, que en última instancia, la han llevado a asumir en todos estos años, un compromiso con la reivindicación de la “*identidad afro*” y a emprender una lucha práctica por la restitución de los derechos vulnerados a los miembros de su comunidad en San Cristóbal:

“(...) yo tengo un fuerte arraigo por todo el trabajo que hay que hacer desde la reivindicación de los derechos como pueblo afro acá en Colombia, como pueblo afro descendiente. Yo creo que hay mucho que hacer y que hay una responsabilidad grandísima con mi gente y especialmente, porque gracias a Dios yo he tenido la oportunidad de conocer, de aprender y de indagar a cerca de mi pasado y cuando uno conoce su pasado, creo que le es fácil identificar hacia dónde quiere ir... Con los afros, la gente puede tener claridad cuando conozcan la historia... Porque además de seres humanos nosotros tenemos una historia propia como pueblo, y que con el proceso de esclavización esa historia se vio partida”.

Martha recurre, pues, a la etnicidad afrodescendiente y a la profundidad histórica para respaldar o dar sustento a su lucha, a sus compromisos sociales y a sus reivindicaciones políticas. Con este posicionamiento, consigue construir “un lugar moral” a partir del cual “organiza su mundo” (Facundo, 2014: 325) y su propia historia de lucha social y de trabajo con la comunidad en San Cristóbal. Este será un tema que aparecerá de manera recurrente a lo largo de su discurso, al que se refiere a la manera de una comprobación y como una denuncia, en tanto narra algunas situaciones de violencia y explotación sufridas por los afrocolombianos y por otros grupos marginados.

7.2. La salida y el retorno a la comunidad: desarrollo profesional y trabajo comunitario

A diferencia de sus cuatro hermanas mayores y de la mayoría de las mujeres de su región, Martha vivió en algunos años un ascenso social diferencial, si consideramos las condiciones materiales de existencia limitadas, como las que se imponen en su comunidad de origen y, un espacio social que reduce, en buena medida, las opciones de vida para las mujeres a las tareas domésticas, la maternidad y al desarrollo de actividades de subsistencia relacionadas con la pequeña agricultura. Además de una estructura familiar en la que la educación escolar de los hijos no ocupaba un lugar prioritario:

“A mis hermanos desde muy pequeños los ponían a trabajar, entonces, finalmente ellos se “encarretaron” más con el trabajo que con el estudio. Vivían condenados en la finca a coger café, a limpiar la cafetera, bueno, a hacer todas las labores materiales del campo. Y con las hijas mujeres mis padres sí se preocuparon un poco más, digamos, que generaron las condiciones, por ejemplo, mis hermanas mayores estuvieron en un internado, pero entonces, ellas la ‘embarraron’ porque quedaron en embarazo y eso desmotivó a mis padres para que apoyaran a las otras”.

Desde niña, recuerda Martha, tuvo un gran inconformismo ante la posibilidad de reproducir el estilo de vida que llevaron sus padres, y que siguieron también sus hermanas. En ese momento de la vida, dice: *“lo que me impulsaba a seguir era vivir una vida distinta, querer ser diferente, poder ayudar a mi mamá, poder ayudar a mis hermanas. O sea, buscar la manera de avanzar y no quedarme igual que ellos”.* De esta manera, motivada por un excepcional deseo de superación, al terminar sus estudios de secundaria, abandona San Cristóbal para irse a vivir a la capital del prospero departamento de Antioquia, Medellín, a la casa de una de sus hermanas, con el propósito de adelantar los estudios superiores. Durante ese período en la capital, Martha realiza diferentes trabajos para cubrir sus gastos y financiar los estudios de Tecnología en Administración de Empresas, (que cursaba en horas de la noche). Su primer trabajo fue en una *“casa de familia”* como empleada doméstica, en donde permaneció por poco tiempo, pues no resistió *“el trato”* que recibió de parte de estas personas,

que califica como “*injusto e inhumano*”. En nuestro segundo encuentro le pido que profundice sobre esta cuestión, que detalle más esa experiencia, especialmente, las razones para usar estos calificativos. Esto fue lo que me dijo:

“(...) la señora dueña de la casa se iba y me tenía que dejar en la casa encerrada porque no sabía si yo me iba y me le robaba algo. Entonces, ¡imagínate! (...) Entonces, a mí eso me parecía una cosa tan injusta, tan inhumana. Yo creo que era por racismo también ¡Si me entiendes! A mí no me pasó, pero tenía conocimiento de muchachas que tenían que ir a trabajar en casas de familia y no se podían sentar en la misma mesa que ellos. O sea, servían su comida y la empleada se tenía que ir a sentar allá al comedor de la cocina. A mí no me parece eso, yo creo que todos somos seres humanos, entonces, ese no era el espacio para mí. Solo recuerdo el episodio de las llaves, pero seguramente fueron muchas cosas que yo vi que no eran conmigo y pues, no aguanté. Entonces eso te mueve, pues, como que la injusticia hace que reacciones así no lo quieras, o sea, eso va con uno”.

Esta anécdota parece notablemente significativa en la medida en que permite apreciar las reacciones negativas que Martha experimenta ante lo que entiende como un signo de humillación o de desprecio por parte de esta mujer. De acuerdo con su razonamiento, el que se asumiera que podría robarse algo de la casa se fundaba en un prejuicio racial, que interpretaba como un acto de injusticia. Podría decirse que el “resentimiento”¹²⁸ que experimenta Martha, se expresa ante la sensación de que se le ha privado de reconocimiento o ante el menosprecio moral. El núcleo normativo de sus nociones de justicia está constituido por “las expectativas asociadas al respeto, a la dignidad, al honor o a la integridad propios” (Honneth, 2009: 261). De otro lado, su sentimiento de indignación da paso a una identificación emocional y psicológica con otros, que al igual que ella, por su condición social de vulnerabilidad o de desventaja, han sufrido también dicha negación de reconocimiento. De esta forma, podemos

¹²⁸ De acuerdo con la propuesta de Strawson (1974) acerca de los sentimientos morales, en el caso de los “agravios”, sostiene que cuando alguien sufre un daño es normal que experimente “resentimiento” contra el ofensor, en la medida en que su expectativa de contar de parte de los otros con un grado de buena voluntad, ha sido defraudada. De esta forma, “en el resentimiento se me abre a mí como participante en una situación intersubjetiva la dimensión de un derecho moral violado” (Hoyos, 1995: 72). Se trata pues, de un vínculo intersubjetivo quebrantado y en ese sentido “me resiento”.

destacar cómo a través de su trayectoria específica y su experiencia personal, Martha consiguió articular un sentido de aversión y de inconformismo latente, frente a *“los atropellos”* y la discriminación *“que ha sufrido la población afro, la población pobre y la población campesina de este país”*.

Al salir de esta casa de familia, ingresa a trabajar a una fábrica de textiles como obrera. Allí realizó actividades u *“oficios varios”*, simultáneamente, trabajaba con su hermana, en un pequeño restaurante de su propiedad, a pesar de que las condiciones económicas no eran las mejores: *“Ella un mes me pagaba el otro mes necesitaba la plata para completar el mercado, el otro mes me pagaba, bueno, ahí nos la íbamos arreglando... Eso para decir que fue duro, fue muy duro (...)”*. Una vez más sus palabras dejan ver una carga emocional, al remarcar lo difícil que fue para ella esta etapa de su vida.

Después de este periodo de grandes esfuerzos y privaciones, Martha logra terminar su formación como tecnóloga y regresa a San Cristóbal para vincularse a un proyecto social dirigido por su hermano, (el último de los cuatro hombres) quien, junto a su esposa, coordinaba una organización social. Este proyecto había sido financiado por una Fundación de los EE.UU de Cooperación para el desarrollo, que canaliza recursos económicos con el fin de apoyar a comunidades vulnerables de países latinoamericanos. Le fue asignada la tarea de trabajar con las mujeres en el tema de procesamiento de alimentos, ya que en la región había una gran abundancia de frutas y verduras, que con frecuencia se echaba a perder durante la época de cosecha. Durante este tiempo, decide regresar a la Universidad, (aprovechando que una reconocida institución de educación superior de la ciudad de Medellín, lanzó un programa en el que validaban su formación como tecnóloga, y después de cursar 4 semestres académicos más, le otorgaban el título profesional de Administradora de Empresas). De esta forma, durante los casi tres años siguientes, Martha mantuvo unas jornadas extenuantes (de hasta 16 horas al día), que comenzaban a las 4:00 de la mañana, cuando salía de su casa para trabajar, durante el día, con las mujeres del proyecto y en horas de la noche viajaba, en un recorrido de más tres horas, hasta Medellín para asistir a las clases en la universidad. En el último semestre de la universidad, Martha, quien

ya empezaba a hacer vida de pareja con su novio, quedo en embarazo y se vio obligada a suspender el semestre académico, para atender el nacimiento de su primer hijo. Luego de este período, se reintegró a la universidad para concluir la carrera. Todo esto con el apoyo de su esposo quien asumía, en las noches, el cuidado del recién nacido.

Así, en esta primera parte de la entrevista, después de explicarme extensamente (y casi sin hacer pausas), las dificultades y los obstáculos que tuvo que enfrentar durante su infancia y juventud, Martha hace un alto en el relato para repasar y sintetizar algunos aspectos, que a su juicio, son centrales hasta esta parte de su historia:

“Una, es el hecho de ser una mujer pobre y de una familia separada, (que usted sabe las implicaciones que eso tiene), y el haber encontrado tantas barreras para la educación, pero haber tenido el coraje para superarlas. Y lo segundo, algo muy importante que me pasó en la vida es mi hermano como imagen de padre”.

Esta es una relación especialmente importante, descrita por Martha durante la entrevista, a la que se refiere con cierta emotividad. Su hermano, (el último de los tres hombres) fue un comprometido líder social: *“muy inconforme con todos los atropellos que hemos sufrido la población afro, la población pobre y la población campesina de este país”*. Me explica, con orgullo, que él hizo parte de uno de los grupos afro-colombianos que trabajó desde el (PCN) -Proceso Nacional de Comunidades Negras, para promover el artículo transitorio 55 que quedo en la constitución política de 1991, y que después le dio origen a la ley 70 o Ley de comunidades negras¹²⁹. No se trataba, pues, de una relación “típica” entre hermanos, por la forma en que Martha se refirió a él, es posible concluir que se trataba de una relación que ha influido muchos aspectos de su

¹²⁹ De acuerdo con Ruiz, (2006), la ley 70 de 1993 o Ley de comunidades negras “ha servido como marco para que las comunidades afrocolombianas generen y promuevan nuevas propuestas identitarias y diferentes prácticas de representación y gestión sobre sus territorios. Un ejemplo lo constituyen las comunidades negras del Pacífico. Desafortunadamente, debido al conflicto armado, la expansión de proyectos de agricultura y turismo y al narcotráfico, uno de los pilares de la ley, como es la titulación colectiva de las tierras que estos pueblos han venido utilizando ancestralmente, no ha podido llevarse a cabo de la manera más favorable para los intereses de las comunidades afrodescendientes”. Disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/linea-de-tiempo/expedicion-ley-70>.

vida. Su influencia fue definitiva en la configuración de su identidad, en sus convicciones y en sus compromisos sociales y políticos. Martha habló de su hermano y de lo que representó en su vida en los siguientes términos:

“mi hermano ha sido un hombre de procesos, de reuniones, de luchar por los derechos de la gente (...) él ha sido como mi guía, como mi modelo. Para mí ha sido muy importante estar al lado de él, trabajar al lado de él, aprender de él. El trabajo comunitario es muy ingrato, sí. Tú le das todo a la gente y a la gente no le importa darte una patada en un minuto, y él tenía como esa capacidad de aguante. Yo veía todas las injusticias que cometían con él y él para adelante, con su gente, y no le importaba que lo traicionaran, que dijeran, que no dijeran, o sea, él era siempre para adelante, entonces, como que le aprendí eso a él y eso me ha ayudado muchísimo. (...) me ayudó mucho como ejemplo de vida. Con esa tenacidad, con las barreras que a él también le tocó enfrentar y superar, entonces, yo decía: bueno si él lo pudo hacer ¿por qué yo no? Entonces eso me ayudó mucho”.

Podemos sugerir que la fuerza de la relación que Martha construye con su hermano se manifiesta a partir de la identidad que construye en su interacción con él. Por una parte, él fue el único de sus hermanos que había alcanzado una mejora significativa de sus condiciones materiales de vida, pero fundamentalmente, había podido acumular un capital social y cultural importante. Este aspecto era muy valorado por Martha, (como se verá en el siguiente fragmento) sobre todo, cuando hablaba de las motivaciones que la llevaron a buscar otros horizontes y otras posibilidades de vida diferentes a las que siguieron sus hermanas:

¿Qué fue lo que te impulsó para salir adelante en ese periodo de tu vida?

“Bueno, yo creo que esa misma situación. El mismo hecho de uno sentir que sus hermanas mayores eran personas que, justamente estaban allí, ¡no! condenadas a vivir lo mismo de mis papás. De la finca a la casa, de la casa a la finca. Que no tenían, ni siquiera, aspiraciones de ser docentes. O sea, de tener un cargo, de tener otra posición, de tener otras opciones en la vida. Entonces, eso me dio fuerzas para decir: ¡yo tengo que ser distinta! ¡Yo tengo que superarme! Y por las mismas limitaciones, eso me dio fuerza para decir, yo tengo que avanzar, yo tengo que demostrar soy capaz”.

De esta forma, su hermano se convirtió en, esos años, en su referente más próximo de superación, que le dejaba ver que sí era posible *“vivir una vida distinta”* y *“no quedarse igual que los demás”*. En un contexto de “precariedad” y pobreza, con escasas posibilidades de progreso, él se presentaba, como el modelo a seguir. Este personaje constituye pues, un ejemplo de superación en su etapa de juventud, en lo relacionado con su apuesta por la educación. Y, como deja ver el fragmento anterior, su hermano se convierte en su gran inspiración, en su mentor, y en un modelo de liderazgo, de perseverancia, de lucha y fortaleza. Considero, por tanto, que esta relación ha sido fundamental en su trayectoria, pues parece haber contribuido para que Martha se consolidara como una líder social y fortaleciera su carácter. Ciertamente, de estos elementos y disposiciones (su fuerte carácter y su liderazgo), Martha se ha valido para encarar las dificultades y los retos que trae consigo el trabajo comunitario, que es valorado por ella, como una labor muy difícil e *“ingrata”*.

Posteriormente, vendrá un período muy importante en su trayectoria profesional, así como en su trabajo comunitario, vinculado a la experiencia con la asociación de mujeres, la cual es descrita por Martha con mucho detalle. Su paso por aquel proyecto, al lado de su hermano, lo valora como una experiencia significativa, aunque su vocación por lo social y su compromiso con la comunidad, venían de tiempo atrás. Martha recuerda que siempre tuvo gran preocupación y sensibilidad por los problemas que afectaban a su comunidad: *“yo ya estaba como metida en el cuento comunitario, yo ya iba a reuniones, quería como contribuir con la causa de los derechos, ya iba a talleres, ya estaba metida en muchas cosas de la comunidad, pero, así como una participante”*, señala. Después de un largo periodo de privaciones y de enormes esfuerzos para terminar sus estudios superiores, el trabajo que realizó con las mujeres en aquel proyecto le permitió cumplir de manera extraordinaria un deseo de realización a la vez profesional y personal, pues,

“se dio esa oportunidad de permanecer en la comunidad, incluso, de tener unos ingresos económicos, y ya se siente uno como pez en el agua. De hecho fue muy importante volver a ese ambiente pero en

mejores condiciones, y además, con la posibilidad de seguirte superando porque estando allí fue que pude terminar de estudiar y sacar mi título de administradora de empresas”.

Yo tenía curiosidad de saber por qué en ese momento decide constituir la asociación y empezar a trabajar con las mujeres de la región, ¿cómo había empezado todo este proceso? ¿Cuáles habían sido sus motivaciones y sus expectativas? Pensaba que lo que la había llevado a iniciar el trabajo con esta organización era una perspectiva de género o una reivindicación feminista, teniendo en cuenta que estamos hablando de un contexto rural en el que se impone una “cultura machista”. Como lo expresa a continuación:

“La dificultad que yo he sentido es que los hombres se sienten como agredidos, con nuestro trabajo, con nuestra fortaleza, con nuestro liderazgo, los hombres se sienten como desplazados. Ellos no soportan que uno logre destacarse, es lo que siento, porque he sentido persecución de muchos líderes (...) bueno, aunque entendiendo que nuestra sociedad es una sociedad machista, y más en la población afro, mucho más, o sea, el hombre afro no soporta que una mujer se destaque”.

El proyecto de conformar la asociación surgió a raíz de una reunión que Martha organizó para las mujeres de la región, en el marco del trabajo que venía realizando en San Cristóbal al lado de su hermano. Una de las conclusiones a las que llegaron en dicho encuentro fue que había necesidades en común entre las mujeres de las diferentes veredas que habían participado del evento. También se evidenció, que aunque ellas cumplían un papel relevante en la economía familiar, (pues trabajaban en función del cuidado de los hijos y “la provisión de la casa”), mantenían una posición de desigualdad o de desventaja con respecto a los hombres:

“Encontré que muchas mujeres eran las que estaban como a la cabeza de la provisión de la casa. O sea, el hombre se va y se gana su día de trabajo, reúne 100 o 200 mil pesos y da 100 mil pesos para la comida y los otros 100 mil los va ajustando para comprar su vaca, para comprar su moto, para comprar su motor, o sea, para comprar sus cosas. Mientras que la mujer está pendiente de vender el mango, de sacar la yuca, una parte para el consumo de sus hijos y los de su

casa y otra parte para venderla. ¿Y qué hace esa plata cuando ella vende algo? Ah pues le compra los zapatos al hijo, o para los cuadernos, o la destina para llevar los hijos al médico. O sea, está más pendiente de las cosas de la casa, está más en función de la casa”.

Martha decide, junto a un grupo de mujeres de la región, asociarse con el propósito de: *“juntarnos y de compartir los trabajos que hacíamos, para fortalecemos mutuamente”*. Su prioridad fue, en ese momento, empezar a trabajar para *“visibilizarlas, apoyarlas”* y solucionar *“muchas necesidades que para otra gente, a parte de las mujeres, no eran tan importantes”*. De esta manera, inician los trámites legales para adquirir la personería jurídica y el NIT¹³⁰, y posteriormente, se constituyen formalmente en asociación. Este era el primer paso para gestionar recursos económicos, financiar proyectos para el beneficio colectivo y poder desarrollar acciones políticas ante las instituciones del Estado, para defender y garantizar los derechos de las comunidades afro de manera más fuerte y efectiva.

Las razones y las motivaciones que llevaron a Martha a asociarse con las mujeres de la región para conformar esta organización, no pasan, pues, por una militancia feminista, o por un posicionamiento político, en este sentido, tienen que ver más bien, con su capacidad de liderazgo y con la necesidad de enfrentar unas condiciones de precaridad, políticamente inducidas y de desventaja en las relaciones sociales. La mejor forma de hacerlo, a juicio de Martha, era fortaleciendo los lazos comunitarios para *“actuar en torno de objetivos comunes”*. Este acontecimiento, permite sugerir que su compromiso con las mujeres de la asociación se articula a partir de un cierto sentimiento de identidad, en este caso, relacionado con el hecho de ser mujer y a un sentido de pertenencia a una estructura moral social. En otros momentos de su relato, (como ya se ha mostrado) su compromiso con los otros aparece anclado, de manera fuerte, a sus reivindicaciones étnicas (a su identidad afro) y a su experiencia moral frente a la violencia, desde donde se articulan sus sentidos y sus sentimientos morales de empatía, solidaridad y cuidado de los otros. De

¹³⁰ Número de Identificación Tributario, que es obligatorio en Colombia para constituir una personería jurídica.

otro lado, podría decirse que la conformación de la asociación, las experiencias vividas con sus compañeras y el soporte moral y afectivo dado por ellas, han sido elementos fundamentales tanto en su consolidación como líder social, así como en el desarrollo de su trabajo político y comunitario.

Después de conformar la asociación, Martha asume la difícil tarea de buscar respaldo institucional y económico para empezar a desarrollar proyectos para su comunidad. En poco tiempo consiguen desarrollar un primer proyecto para capacitar a un grupo de mujeres en temas de género, (*“cuando estaba en boga el tema de género, aquí en Colombia”*), con recursos del Instituto de la Mujer de España, después, desarrollaron otro proyecto con la Red Abriendo Caminos para trabajar temas de seguridad alimentaria con 60 mujeres de la asociación, luego vino otro proyecto con la OIM y muchos más... Desde entonces, Martha ha consagrado buena parte de su tiempo y su energía a esa organización. A la par de esta labor, ha *“hecho muchas otras cosas a nivel personal”*, aunque, acentúa: *“siempre haciendo parte de la asociación”*. Ha sido funcionaria de diferentes organizaciones y programas sociales dirigidos, especialmente, a la población afro e indígena en esta región del país. Su actividad profesional le ha permitido, al cabo de muchos años y a costa de grandes esfuerzos, hacerse a un pequeño capital que invirtió en la compra de un terreno en Altamira. Pues, como manifiesta, con claridad y convicción: *“uno con hijos y con proyectos no puede limitarse solamente al trabajo comunitario, tiene que hacerle por un lado a la comunidad y por otro lado a generar ingresos para lograr uno sus metas personales y familiares”*. Esta formulación, nos remite al tema de la “movilidad social”¹³¹, (que ocupa un lugar importante en su trayectoria de vida) que se puede asociar a un proceso de “individualización”¹³² que acompaña

¹³¹ De acuerdo con Dias y Campos (2010) la movilidad “hace transitar a los sujetos sociales de una determinada condición e identidad colectiva para otra, experimentada y representada como diversa, alejada de la que los calificaba originariamente”. Esta cuestión ha sido conocida tradicionalmente, en las ciencias sociales, a través de las categorías de “ascenso social” o de “aburguesamiento” (Dias y Campos: 242). El tema del ascenso social o proceso de individualización es un tema ampliamente discutido en las ciencias sociales, debido al foco de interés en esta investigación no será abordado a profundidad.

¹³² Aunque el interés en la temática de la individualización no sea central en este estudio, esta es importante en la medida en que, como sugieren Dias y Campos (2010: 242), puede ser un medio que permite comprender “aquellas transformaciones en la relación de la persona con su trama relacional atribuida, que puedan implicar una movilidad más o menos estable de estilo de

algunas de las transformaciones críticas que experimenta Martha en su relación con el trabajo comunitario y con sus expectativas y proyectos personales relativos a la mejoría de sus condiciones de vida y las de su familia, (Dias y Campos, 2010: 242).

7.3. La experiencia de la violencia. La mirada de la víctima

“¿Qué hacen las experiencias de violencia¹³³ al cuerpo de la persona, a la comunidad y a la nación?” “¿Qué ocurre con las víctimas después de la acción violenta?” ¿De qué manera los actos de violencia afectan la confiabilidad y la seguridad que ofrecen los vínculos comunitarios? ¿Cuáles son los elementos de que Martha se vale para enfrentar los hechos de violencia y contener el daño causado a las víctimas de San Cristóbal? Algunos de estos interrogantes son formulados por Jimeno (2008: 261, citando a Das 1997). En lo que sigue, algunas de estas cuestiones serán abordadas a través del registro que hace Martha de sus experiencias con la violencia, así como de las reacciones, las respuestas y los recursos desplegados por ella y sus compañeras, para hacerse cargo de las víctimas durante una de las incursiones de los paramilitares en San Cristóbal. Intentaré comprender como se articulan las

vida, de auto-imagen, de formulación de proyectos individuales (o relativos a la familia nuclear)”. Como puede observarse en el relato de Martha, algunas de estas cuestiones se encuentran presentes en situaciones enfrentadas por ella. Pero no sólo se encuentran en la narrativa construida (como producto de la imaginación sociológica del investigador), sino que aparecen como una cuestión natural, como un tema que provoca en ella reflexión y crisis, pues, como vimos, en algunos fragmentos de su historia, la cuestión de salir de la pobreza, mejorar las condiciones de vida, y alcanzar una mejor posición social y cultural que las que tenían sus padres y sus hermanas, es una cuestión central en toda su trayectoria. En algunos momentos, Martha se cuestiona críticamente el sentido que ha tenido en su vida el trabajo comunitario, pues considera que ha sido una labor demandante y desagradecida. Siente que al haberle dado prioridad en su vida, en cierta medida, la ha conducido al descuido de algunas de sus obligaciones con su familia, especialmente con sus hijos. Esta no es cuestión menor, pues, genera en ella “sentimientos de culpa” (Strawson, 1995). Al respecto reflexionó de la siguiente forma: *“Han pasado tantas cosas a nivel comunitario o a nivel social y han pasado tantas cosas a nivel personal y familiar que lo llevan a uno a... lo llevan a uno a decirse: ¡ole! ¿Yo que he estado haciendo, yo que estoy haciendo? Siempre pensando y dando hacia fuera y descuidando a la familia. Entonces llega uno a ciertos niveles de decir: bueno: ¿Y cómo me voy a salvar yo?”*

¹³³ Para Jimeno (2008:280) el hablar de la violencia antecediendo la palabra experiencia “busca apuntalar el enfoque que considera la acción violenta desde el punto de vista de los sujetos involucrados, a mirarla desde su perspectiva, a ponerla en el terreno mismo de la subjetividad”.

experiencias constitutivas de este periodo de su vida, con su sentido de responsabilidad y con los compromisos que ha asumido con las víctimas.

El relato de Martha hace referencia a uno de los episodios de mayor barbarie ocurridos en su departamento, conocido como “la masacre de Córdoba”. Varios días antes de que se ejecutara esa cruel matanza, varios frentes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), incursionaron por diferentes veredas del municipio, violentando y desplazando a los pobladores. Aunque no hay cifras exactas del número de indígenas, afrodescendientes y campesinos asesinados, algunas fuentes, con base en los registros dados por las autoridades judiciales, hablan de más de 60 personas asesinadas. Muchas de las víctimas fueron sometidas, antes de morir, a brutales torturas y vejámenes, mientras que otros tantos fueron obligados a salir de sus casas y a desplazarse forzadamente.

Martha recuerda que después de la masacre, los paramilitares *“dieron la orden de que la gente tenía que salir de la zona y mucha gente salió, especialmente de la parte alta del municipio”*. Entre los pobladores que huyeron de sus casas *“había alrededor de 5 o 6 grupos de los doce”* que conformaban la asociación *“y todos esos grupos fueron desplazados”*. Después del desplazamiento *“nosotros, como asociación, hicimos la labor de acompañarlas”* y de buscar un sitio seguro para ubicarlas. Así, lograron gestionar un lugar provisional en la parte más urbana del municipio para que se instalaran con sus familias y agenciaron los recursos necesarios, con organizaciones como la OIM y algunas ONG internacionales, para asegurar su alimentación hasta que estuvieran dadas las condiciones de retorno a sus tierras.

Durante este tiempo en que el paramilitarismo irrumpe con violencia en San Cristóbal, Martha y su familia sufren de manera directa la agresión que se desencadenó en contra de la población civil. En el transcurso de diferentes momentos esto fue lo que Martha me transmitió acerca de su experiencia con la violencia durante una de las incursiones de estos grupos armados en San Cristóbal y algunas de sus reacciones:

“Cuando llegaron al pueblo, porque antes habían llegado a una vereda cercana que se llama la Canela y de allí llegaron a la vereda directamente donde yo estaba, donde yo vivía, y específicamente llegaron a mi casa. Yo en ese momento estaba en embarazo de mi segundo hijo y ellos llegaron allí a tocar, estábamos viendo televisión... entonces, me paré, miré por la ventana y vi que eran ellos, muchos hombres armados. Pues, yo me asuste muchísimo, porque como yo en todas partes hablaba y hacía reuniones. Por ejemplo, cuando hubo el desplazamiento de arriba yo me enfrente a ellos y les dije que como era posible que no dejaran mover a la gente a traer la comida que se estaba pudriendo allá en las fincas y la gente muriéndose de hambre acá, que cuál era la sensibilidad humana que ellos tenían. Bueno, yo me les enfrente y dejaron pasar a la gente en el bus a traer la comida allá. Después de que la gente se fue a traer su comida, yo empecé a temblar ¡Yo no sé de donde saque tanta fuerza para decirle a esa gente lo que les dije! Yo me fui para mi casa y me encerré y bueno... gracias a Dios no pasó nada, pero cuando llegaron a mi casa, como a los dos meses, yo dije, ¡no!, me vinieron a matar.

Entonces eso ocasionó que mi hijo se viniera antes de tiempo. Sólo tenía tres meses de embarazo... mi hijo el mayor se metió debajo de la cama, esa noche no dormimos... no pudimos dormir porque no sabíamos a qué hora se iban a entrar o si nos iban a matar. Bueno, no sabíamos si coger por atrás de la casa y tirarnos al río, bueno... fueron como 6 horas muy tremendas... mi hijito debajo de la cama, mi esposo ahí sentadito, hablando muy bajito, pensando y sin poder dormir... Bueno como a las tres de la mañana se fueron y me empiezan los dolores del parto, entonces mi esposo me llevo al hospital a las 6:00, que ya estaba claro y a las 2 de la tarde nació el niño, pero... pues, con tres meses, iba para cuatro meses. Entonces, ni siquiera daba para meterlo a la incubadora (...). Con el tema de la perdida de mi hijo yo estuve muy mal, como tres meses. A mí me tuvieron que sacar de la vereda, me fui a vivir con un hermano, a otro lado. Pero allá no soporte porque igual en la vereda estaba mi mamá, mi sobrino, mis otros hermanos y todos los días esa gente mataba y echaba gente al río. Y uno decía: ¿hoy a quien habrán matado? ¡uy! como estará mi mamá. No, eso era una cosa tenaz. Entonces, yo no soporté y me tocó regresarme. Además mi esposo se quedó allá y mi hija menor sufría mucho porque estaba conmigo en otro lado y ella me decía ¿y mi papá? Entonces nos tocó regresarnos. Entonces, fue un año muy muy, pero muy difícil para nosotros y nadie, nadie, se ha preocupado de hacer un proceso de atención psicosocial como víctimas, ninguna institución se ha pronunciado”.

El relato de Martha representa la mirada de la víctima que da cuenta de los hechos de violencia “desde su propio lugar” y desde su experiencia. Su testimonio nos da un registro del horizonte del dolor y de algunos de los efectos que la violencia deja en la vida de las víctimas y en la comunidad. Además de acercarnos a la manera como Martha padeció y resistió la violencia durante la incursión paramilitar, nos da una idea también de su sentido de compromiso y de responsabilidad con su comunidad, expresado a través de las distintas acciones adelantadas por las mujeres de la asociación, para hacer frente al daño y reconstruir la vida ante la tragedia de la guerra (Das, 2008).

Aunque a lo largo de su relato, Martha ha preferido narrarse mucho más como una persona vulnerable que como una víctima, claramente recurre a un lenguaje eminentemente emocional para transmitir sus experiencias y sus sentimientos morales frente a la injusticia y el desprecio social: el racismo, la pobreza, la exclusión, etc., que ha vivido a lo largo de su vida (especialmente, como vimos, durante el periodo de infancia y juventud). Sin embargo, este fragmento deja ver más claramente la preeminencia que ese lenguaje emocional cobra en su narrativa, cuando aborda sus experiencias de sufrimiento ante la violencia. A pesar de la fortaleza que la caracteriza y de su capacidad de resistencia, podemos observar el afrontamiento y el reconocimiento que Martha hace de su dolor (y el de toda su familia), así como de su vulnerabilidad ante la violencia ejercida por los paramilitares, y en última instancia, el reconocimiento que hace de su condición de víctima. A través de su testimonio podemos ver también, “las marcas que la violencia deja en el cuerpo” de las víctimas como evidencia del dolor ante la pérdida de su hijo.

En el segundo encuentro que tuve con Martha me interesaba mucho que profundizáramos en las motivaciones y las razones que la llevaron, en el momento de la incursión paramilitar, y en los días posteriores, a enfrentarse a los victimarios y a asumir las tareas de recuperación y acompañamiento de las víctimas. En una situación cargada con las experiencias traumáticas de una violencia devastadora y ante el peligro inminente ¿Por qué exponerse tanto y poner su seguridad personal y la de su familia en riesgo? ¿Por qué no mejor, haberse cuidado más y desistir de actuar de esa manera? Me interesaba, pues,

explorar las justificaciones morales y las motivaciones que la llevaron a respaldar a la gente de su comunidad, muchos de los cuales habían sufrido la violencia de esa incursión paramilitar. Esto fue lo que me contó Martha en diferentes momentos en los que formulé preguntas al respecto:

“Yo creo que fueron varias cosas. Uno, por el respaldo que de todas maneras siempre he tenido entre las mujeres en la organización, como ese respeto, el apoyo... Por ejemplo en esta semana que cumplí años, muchos de los mensajes que me mandaron las compañeras eran: Martha, tu eres mi inspiración, he llegado donde he llegado porque tú has sido mi ejemplo, Martha eres nuestra guía, Martha no desfallezcas. Te coloco de ejemplo esos mensajes, porque en la práctica, casi que yo me sentía que en ese momento como que era indispensable para ellas. ¡Me entiendes! Por ejemplo, yo las convocaba y ellas inmediatamente llegaban, me respondían, sí, pero también no ha habido nadie más quien las convocara. Entonces, yo sentía como que no había nadie más quien lo hiciera, y si no lo hacía yo pues ¡imagínate! Entonces en ese momento me toco sacar toda la fuerza para seguir adelante (...). Y como te he dicho, con el tema del desplazamiento que me tocó junto con un grupo de mujeres atender a las otras que habían sido desplazadas, ver como lloraban, uno también, esa zozobra que sentí ante esos paramilitares que cogían a la gente y los echaban a los carros como perros y los llevaban al río a matarlos. Todo eso genera en uno como una rabia, como una impotencia, una indignación, pero también un compromiso (...) Como siempre he sentido esa indignación por la injusticia, pues eso me daba la fuerza, eso me daba la fuerza, sumado al apoyo que siempre he tenido de ellas, entonces, yo sentía que había un compromiso con la gente, con la causa... Sí... un compromiso, compromiso”.

Vale la pena destacar a partir de ese fragmento, una vez más, la fuerza de carácter, la fortaleza y el liderazgo demostrados por Martha a lo largo de toda su trayectoria y, que durante estos episodios de violencia, la llevan a resistir al sometimiento y la agresión de los paramilitares, pero sobre todo, este relato deja ver el papel determinante que juega en su trayectoria la asociación. Es gracias a los lazos contruidos con las mujeres que Martha, y algunas de sus compañeras, han logrado enfrentar y resistir, no solo la violencia paramilitar, de aquel momento, sino también las distintas formas de violencia que siguen ejerciéndose contra ellas en un ambiente de guerra, de abandono del Estado y de tensión como el que se impone en su región. Podría sugerir que sin el

respaldo y el sostén moral que le han brindado sus compañeras, Martha no hubiera podido llevar a cabo con tanta fuerza, su liderazgo y todas las luchas que ha librado en San Cristóbal en defensa de los derechos étnicos y por la reparación de las víctimas de la violencia.

7.4. La búsqueda del reconocimiento y la reparación para las víctimas en un ambiente de amenaza y de violencia

Durante los años que siguieron a la entrada del paramilitarismo en la región, Martha y sus compañeras de la asociación siguieron trabajando para obtener el reconocimiento y la reparación para todos las víctimas de San Cristóbal que se vieron afectados por los hechos de violencia, ante diversos organismos del Estado como la Personería, la Defensoría del Pueblo, además de otras organizaciones no gubernamentales. Lejos de la resignación y la pasividad (que suele atribuirse a las víctimas), Martha mantiene una actitud de reivindicación y de lucha, pues, está convencida de que:

“Como víctimas tenemos el derecho a que se nos restituya, ya que se trata de un asunto de justicia, de derecho de... bueno, no se puede dejar que se mantenga una injusticia. Que no se pueden dejar las cosas sin reponer, sin restituir a las víctimas, las cosas no se pueden quedar así”.

Con base en esta convicción continúa trabajando junto a sus compañeras de la asociación para *“buscar que se haga justicia”* y se les restituyan sus derechos. Reconoce, sin embargo, con un tono de frustración, que ha sido un trabajo muy difícil. Llegados a este punto me insiste en que la asociación, a la par de todo este proceso, venía trabajando, *“desde hace mucho tiempo”*, en el tema de reivindicación de derechos étnicos, sobre todo, en todo lo relacionado con el tema de *“la consulta previa”*, que es un derecho que tienen las comunidades indígenas y afrocolombianas cuando se tratan de adelantar proyectos en las regiones que afecten su supervivencia como pueblo. *“La organización se mueve en esos dos ejes: el tema de derechos étnicos y el tema de la reparación como víctimas”*, puntualiza.

Debido al trabajo que viene desarrollando en este tema y a la visibilidad que ha ganado en la región por su liderazgo, Martha ha sido amenazada, en varias ocasiones, por los grupos paramilitares. Estas amenazas se han extendido igualmente a todos los miembros de la asociación, así como también, han sido amenazados en el país otros grupos y organizaciones sociales y comunitarias comprometidas en la región con la defensa de los derechos de las comunidades:

“Con la primera amenaza yo salí de la comunidad porque entraron a la oficina. Llegó un hombre muy raro como a las 9 de la mañana, preguntando por mí, y le dijeron que no estaba, y el hombre se fue caminando despacio y luego se devolvió y les dijo en la oficina que me dijeran a mí que me cuidara y cuidara a mi familia. Como a los 15 días se entraron a la oficina, rompieron la puerta y se ve que revisaron el computador, pero no se lo llevaron. Se veía que lo habían movido, pero no se lo llevaron. Después hicieron una llamada a las compañeras diciendo que o salía de la zona o era mujer muerta. O salía de la zona o me tenían que ir a recoger al río. Entonces yo finalmente me salí de San Cristóbal y me fui a vivir a Altamira”.

De igual forma, la sede de la asociación tuvo que ser trasladada para Altamira, pues, por esos mismos días, recibieron un panfleto donde los amenazaban si no salían de la zona. Con fondos de una ONG, Martha logro gestionar los recursos para pagar, por un año, el alquiler de su residencia en Altamira y el de la oficina de la asociación. Recuerda cómo en ese momento se les presentó la posibilidad de trabajar fuertemente con la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), en todo el proceso de reparación para las víctimas de San Cristóbal, pero sostiene que los intereses políticos del alcalde de turno de su municipio *“echaron por la borda el proceso y entonces no se pudo culminar”*. Así pues, a pesar de las dificultades: el abandono Estatal, las amenazas y la falta de seguridad, Martha y sus compañeras no han desistido en su propósito de construir la propuesta de reparación colectiva, *“pero ya solo para las mujeres de la asociación”*. Así reflexionó al respecto con cierta desilusión:

“no ha sido fácil conseguir los recursos para que podamos hacer un proceso concertado, conversado con la gente, que las personas puedan decir que es lo que consideran que es una reparación de los daños que

se le han causado. Eso implica hacer talleres, explicarle a la gente que significa ser víctima, es decir, hay que hacer todo un proceso pedagógico para construir la propuesta con ellos y no ha sido fácil hasta ahora”.

Es interesante observar que Martha (al igual que otros líderes de víctimas que se han expresado y que realizan una labor heroica en diferentes regiones del país¹³⁴) manifiesta gran escepticismo y desesperanza frente al proceso de reparación y restitución de tierras iniciado en el año 2011 cuando se decretó la “Ley 1448” *Ley de Víctimas y Restitución de Tierras*. A su juicio, todo este proceso parece diluirse porque “termina siendo para todos y para nadie”. Me explica que en algunos casos de reparación, (que conoce de primera mano), las medidas que se han implementado por parte del gobierno obedecen más a inversiones que el Estado está obligado a hacer para la población en general, como la construcción de escuelas, el mejoramiento de hospitales, la construcción de vías, etc. *“No hay un tratamiento diferencial para las víctimas como lo establece la ley. ¡No lo hay!”*, sentencia categóricamente. De esta forma, el balance que hace Martha es negativo y va en la misma dirección de las críticas que han hecho diferentes organizaciones de control político, como

¹³⁴ En una entrevista publicada por el portal de internet *Lasillavacia.com* a Rosa Amelia Hernández, una importante líder de víctimas en el departamento de Córdoba, se encuentran grandes semejanzas con las situaciones que describe Martha en su relato: amenazas, persecución, abandono del estado, impotencia, rabia, etc. A continuación presento unos apartes de esta entrevista que son ilustrativos: “Si hacemos un balance, vemos que las cosas no están andando bien. La restitución de tierras e indemnizaciones están en cero. A la seguridad de las víctimas, de uno a diez le pongo un dos y viene empeorando. Los trámites y la atención de funcionarios, muy enredado todo. Las dos grandes cosas que han cambiado es que hay un reconocimiento del conflicto armado y de las víctimas, pero de resto no está sucediendo nada. Yo me siento muy impotente y muchas veces quisiera renunciar a esto, pero hay un imán que me sigue atrayendo (...) En diciembre recrudecieron las amenazas contra mí y contra muchas de las víctimas en Córdoba. Hace un par de semanas un compañero me citó en Montería para pedirme que me pusiera pilas porque había orden de asesinarme antes del 31 de diciembre. No supe de quién venía la amenaza, pero lo que sí sé es que el problema mío es por restitución de tierras y porque he continuado mi trabajo ayudando a la gente. Y ahora más que nunca porque estoy en todos los municipios y veredas, haciendo lo que yo sé hacer. Si antes decían que yo era una piedra en el zapato, ahora dicen que soy una espina en el talón. Y la verdad no siento miedo, porque no estoy haciendo nada malo y todo lo que hacemos es lo que ordena la Ley de Víctimas. Pero esta es una situación general. Las amenazas recrudecen a medida que vamos concientizando a la gente, porque nosotros estamos dando a las víctimas todo el conocimiento que no tienen: cuáles son sus rutas, cuáles son sus derechos y sus deberes, dónde deben denunciar. Y hay mucha gente a la que eso no le gusta” (*Lasillavacia.com* 2013. Disponible en línea en: <http://lasillavacia.com/>).

por ejemplo la Comisión de Seguimiento a la Ley de Víctimas del Congreso (2013) y la fundación Forjando Futuros. Esta última, alertó, recientemente, que en lo que va de este proceso “69 víctimas de despojo han sido asesinadas (...) solo se conocen 400 sentencias de las 54.000 demandas que hay en curso (...) A la fecha, 54.000 campesinos han denunciado ante el gobierno y la justicia el despojo y esperan las restitución. Unas mil familias ya regresaron a sus tierras, pero de acuerdo a la fundación Forjando Futuros, solo el 1, 7 % de los denunciantes han podido volver y el resto espera que el ministerio de Defensa garantice la seguridad de las zonas para regresar” (*Elespectador.com* 2014).

De otro lado, es posible sugerir que en su narrativa Martha se apropia de manera concreta de la noción de víctima, como una categoría de negociación frente a la institucionalidad (Jimeno, 2010: 116), y no tanto como una categoría moral a partir de la cual construye su posición como sujeto. Aunque Martha habló de sus experiencias de violencia anclando su relato en un lenguaje eminentemente emocional, logra ubicarse por fuera de este género al articular una narrativa y al desplegar una lucha práctica de reivindicación de sus derechos vulnerados, que puede ser vista como parte de un proceso que le permite sobrepasar la condición de víctima, en palabras de Martha: “*de trascender de esta situación*”. Al respecto sugiere Jimeno (2010:104), las diferentes comunidades o asociaciones de víctimas a través de su acción política-reivindicativa, consiguen trascender el imaginario comúnmente establecido sobre su pasividad al agenciar su propia participación “en una tentativa de romper las barreras legales, institucionales y de intereses creados al respecto de su reconocimiento y reparación”. Su mecanismo central es pues, la adopción de la categoría de víctima en tanto les permite desarrollar acciones de protesta y de esta forma buscar “*que se haga justicia por los actos de violencia que se cometieron*”.

7.5. Violencia paramilitar y debilitamiento de los procesos sociales

“Ahora el asunto en la región es más bien sálvese quien pueda”
Martha

Como sugiere el informe *“¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad”* del GMH (2013: 280), las pérdidas y las transformaciones socioculturales experimentadas por las comunidades afrocolombianas y los pueblos indígenas del país a causa del conflicto armado “tienen una dimensión y complejidad particular”, en relación con las transformaciones de otras comunidades y grupos que también han padecido el conflicto armado. La guerra librada, fundamentalmente, en sus territorios:

“ha impedido que estas comunidades puedan ejercer la autonomía consagrada constitucionalmente y practicada ancestralmente. En ocasiones, el confinamiento limitó la realización de sus actividades productivas, la circulación y el uso social de los espacios; en otros casos, el desplazamiento forzado provocó un desarraigo con profundos impactos colectivos e individuales” (GMH, 2013: 280).

En su narrativa, Martha intenta dar cuenta de esas transformaciones experimentadas por la gente de San Cristóbal. Su relato no coincide con la narrativa oficial del gobierno que promueve la idea de “una guerra contra-insurgente”. Para ella, es claro que *“uno de los propósitos de la entrada del paramilitarismo”* (y que a su juicio fue posible gracias a la complicidad y la negligencia de las fuerzas del Estado) en su departamento fue el debilitamiento de los procesos sociales, para abrirle paso a la entrada de las multinacionales y a otros poderes económicos interesados en el tema del oro y la extracción de otros recursos naturales. En este sentido, la narrativa de Martha puede ser comprendida también dentro de “una esfera marginal”, como un elemento divergente de la memoria oficial en determinados contextos, “como una memoria que denuncia reiteradamente las historias representadas como oficiales” (Queiroz, 2013: 3).

“(…) Yo creo las cosas han cambiado, y diría que ha cambiado negativamente, porque antes había procesos organizativos más fuertes,

uno sentía que había más solidaridad, uno sentía que había más sentido por recuperar, valorar y conservar lo que somos. Hoy, después del paramilitarismo y todo eso, ¿que siento? Siento que se está volviendo mucho al egoísmo. ¡Cómo me defiende yo! Entonces, se rompió muchísimo el tejido social... muchísimo, es lo que yo siento (...) hoy por ejemplo, en la zona donde usted vio que estuvieron los paramilitares están las minas. Llegaron ellos y detrás llegó la inversión. Entonces ¿Cómo explica usted eso? Y en lugares tan recónditos. E incluso, si el pretexto de la incursión para militar es la guerrilla, hay que decir que ellos llegaron a lugares donde uno nunca había visto guerrilla, entonces, ¿que fueron hacer allá? Pero entonces, un año después de la incursión usted ve que empiezan a llegar las máquinas y los mineros y la empresa, entonces uno dice, ah, ahora entiendo”.

Así como las comunidades afrocolombianas de esta región del país, otras tantas comunidades rurales han tenido que desafiar las diferentes formas de violencia que persisten en sus territorios: amenazas, masacres, asesinatos selectivos, desapariciones forzadas, y otro tipo de acciones. Al parecer, estas hacen parte de una estrategia que ha sido caracterizada por algunos autores como “prácticas previas al despojo” y que pretenden la “desterritorialización” de algunos habitantes de las zonas rurales, con el fin de promover “el latifundio ganadero, la agroindustria, la minería y los megaproyectos” (GMH, 2013: 177).

Martha considera que la decadencia de la vida social que se percibe en su región se traduce en una fuerte fractura de los lazos comunitarios, la pérdida de los valores sociales y el debilitamiento de los procesos organizativos. Este deterioro del tejido social, a su juicio, va de la mano con el declive en algunas de las formas de subsistencia tradicionales que, como la minería artesanal, han sido permeadas por la violencia paramilitar y por toda su influencia. Así reflexionó sobre los efectos corrosivos que el paramilitarismo ha tenido en San Cristóbal:

“Antes de llegar los paramilitares todos trabajaban en la mina, todo el mundo sacaba su oro, especialmente las mujeres, muchísimas mujeres, más o menos unas dos mil vivían de la minería artesanal tradicional. Después de la entrada de los paramilitares y que empezó a llegar la plata, que empezaron a llegar las máquinas, los hombres se aliaron a trabajar con estos empresarios que les compraron los huecos, a 20, 15 millones de pesos, entonces, para muchas personas que nunca habían

tenido ni siquiera 5 millones de pesos juntos, ya no le importa el primo, ya no les importa el hermano que trabaja allí también, ¡no! vendieron su hueco. Lo que importa aquí son los 5 millones. Entonces yo creo que ahora se está como en eso, en ese juego y se están perdiendo esos valores que nos identifican como comunidad. Ahora el asunto es más bien sálvese quien pueda. Lógicamente hay colectivos, como los grupos de las mujeres, donde uno procura mantener esos lazos de trabajo conjunto, pero no es fácil”.

Podría decir que el capital cultural que Martha ha acumulado a lo largo de sus años de trabajo en el mundo de las ONGs y la Cooperación social, así como en su trayectoria y liderazgo comunitario, la sitúa en un lugar privilegiado para mirar críticamente los diferentes problemas que aquejan a las comunidades rurales. De cierta forma, su trayectoria y la reconstrucción que hace de esta, traen a la luz los múltiples conflictos, desilusiones, esperanzas, contradicciones, dilemas, las enormes dificultades y los riesgos, que en el marco de un conflicto armado que se ha recrudecido y prolongado, deben enfrentar los líderes de las diferentes asociaciones y grupos de víctimas en Colombia.

Ya al final de la entrevista, retomamos el tema de su salida de la ONG y sus críticas al trabajo que realizan estas organizaciones en Colombia. Como mencioné al inicio de este capítulo, unos días antes de la entrevista, a Martha le habían cancelado su contrato de trabajo en una importante ONG con la que había estado vinculada, por un poco más de un año, como asesora para el tema afro. Su contrato se había renovado por un año más pero debido a sus posicionamientos y duras críticas, que abogaban por los intereses de las comunidades, terminó siendo despedida. Sin embargo, Martha (en el momento en que nos encontramos) se mantenía muy activa y comprometida con el trabajo comunitario y con sus compañeras de la asociación. Mi impresión fue que este tema mantenía una relevancia especial para ella en aquel momento. En realidad, antes de empezar su trabajo con estas organizaciones estaba bastante involucrada con el trabajo con las comunidades, privilegiando siempre su actuación en esa área. Considero que el compromiso ético que Martha asume con los otros y con su trabajo comunitario, se ve ilustrado de otra manera en las razones que expone (y que presento a continuación), con

respecto a su salida de esta organización y sus críticas a la cooperación para el Desarrollo:

“Salí de ahí justamente porque hay muchas cosas que yo no comparto y uno no resiste ver que un programa que supuestamente viene para que la gente avance, para fortalecer a la comunidad, para darle herramientas a la gente, para que la gente reivindique sus derechos, en el fondo es todo lo contrario, y cuando tu pones tu voz y eso molesta, pues, sencillamente no puedes estar ahí porque no es tu espacio. Muy interesante la posibilidad de relacionarse con las otras regiones, los viajes, muchas cosas, y el dinero, sí, que uno también lo necesita, pero más que eso está también como la conciencia de uno, porque uno siente que lo que se planea hacer con la gente, no es exactamente lo que la gente necesita, sino más bien, lo que a ellos les conviene. ¡Y sentirse que uno está siendo cómplice de eso, porque tu voz, no cuenta! (...) porque te contratan como asesora pero no tienen en cuenta tu opinión realmente. Entonces, finalmente si uno sigue ahí es uno cómplice de lo que se está haciendo. A eso me refiero. Por eso te digo que es un tema de conciencia, pero... como crees que por lo que siempre he luchado y ahora estoy aquí casi que haciendo lo mismo (...) Entonces, yo creo que se cansaron de tantas cosas y me dijeron le liquidamos su contrato y trabaja hasta el 15. Entonces, yo les dije: ¡Listo! No hay ningún problema...”.

A partir de este fragmento me interesa resaltar dos puntos. El primero tiene que ver con la posición crítica que Martha tiene frente al trabajo realizado por las ONGs con las comunidades vulnerables (especialmente dirigidos a los afros, las comunidades indígenas y las víctimas) en Colombia. A su juicio, estos programas y proyectos sociales deberían contribuir a que las comunidades puedan fortalecerse políticamente para adelantar procesos de negociación en igualdad de condiciones con el gobierno, desde una posición de empoderamiento, y no simplemente quedarse en la ejecución de proyectos “asistencialistas”, que en el fondo, no contribuyen a resolver los problemas de las comunidades y, que en última instancia, perpetúan el estado de cosas sociales, (es decir, la exclusión y las desigualdades históricas). Estas organizaciones y programas, desde su perspectiva, ven a las comunidades como meros depositarios o aspirantes a beneficios institucionales. Su sentimiento de indignación y su percepción de que estas organizaciones

reproducen esquemas de exclusión social y de precarización, la llevan a concluir con la siguiente formulación:

“Mira, en este programa para afro descendientes e indígenas en el que trabaje hasta enero, éramos 80 funcionarios a nivel nacional. Y de los 80 funcionarios hay 3 indígenas y 8 afros. Entonces, en un programa para afro descendientes e indígenas, y a los afros nos miran mal porque defendemos lo que nosotros creemos lo que debe ser. Yo creo que este año no queda ni un afro ahí. Ellos sintieron que se equivocaron metiendo afros allí en el programa”.

De otro lado, queda claro que al hacer referencia al tema de la “conciencia” lo que está poniendo Martha en el tapete son sus convicciones más profundas y sus compromisos con la comunidad, que están por encima de sus posibilidades de asenso personal. De esta manera sugiero que, la construcción de la responsabilidad con los otros, en el caso de Martha, no se articula a través de un proceso de racionalidad y de autonomía moral, en donde el sujeto está abstraído del contexto social y de sus relaciones intersubjetivas, sino que más bien, sus obligaciones con los otros están ancladas en su propia historia y experiencia personal de lucha frente a la injusticia social (la pobreza, la exclusión, el desprecio) y las diferentes formas de violencia que ha tenido que enfrentar a lo largo de su vida. Podría decirse, siguiendo a Honneth (2011), que la lucha por el reconocimiento social que ha librado Martha durante todos sus años de trabajo comunitario es una lucha política por la comunidad y, en este sentido, la búsqueda de la autorrealización sólo puede ser satisfecha con los otros.

7.6. Consideraciones finales

Intenté mostrar a lo largo de este capítulo cómo Martha, en la reconstrucción que hace de su vida, define la responsabilidad con los otros, mucho más a través de la idea de compromiso, y en su narrativa de vida este compromiso aparece anclado, de manera fuerte, a un sentimiento de identidad étnica y de pertenencia a una comunidad, así como también, a su experiencia moral ante las injusticias, la exclusión, el menosprecio social y los acontecimientos de violencia vividos por ella y por su “gente”. De esta manera, la idea de

“comunidad moral” (Das, 1997, 2008; Jimeno 2010; Niño, C. 2009), constituida, en la historia de Martha, por la asociación de mujeres, la comunidad de pertenencia o por una colectividad más amplia, el *“pueblo afrodescendiente”*, adquiere un significado importante en su trayectoria de trabajo comunitario y en su lucha por el reconocimiento y la reivindicación de los derechos vulnerados a las comunidades afrocolombianas y a las víctimas de San Cristóbal.

Sugeriría que esta narrativa de vida, y los significados que Martha atribuye a sus experiencias vitales, así como las razones y motivaciones de tipo moral en las que sustenta su actuación con los otros y su lucha social, además de la descripción que hace de los contextos en que se desarrollan esas acciones e interacciones, permiten apreciar la relación que se establece entre la moral, el reconocimiento y el tipo de responsabilidad (o los compromisos) que se asumen con la comunidad de pertenencia o con quienes nos une una forma específica de relación.

La teoría de la lucha por el reconocimiento, de Axel Honneth (1992), aporta, de manera general, un marco interpretativo para abordar dicha relación a propósito de la trayectoria de vida de Martha. En particular, la gramática moral de los conflictos sociales que propone el autor, permite desarrollar una reflexión acerca de las fuentes de sentido moral y las motivaciones que respaldan el compromiso social de Martha, así como la lucha práctica que ha librado por el reconocimiento social y la defensa de los derechos de las comunidades afrocolombianas.

El hecho del reconocimiento, involucra, según el planteamiento de Honneth, una disposición motivacional voluntaria, de nivel superior frente a los otros, que exige ir más allá de la simple afirmación de su existencia, es decir, implica que concedamos una autoridad moral sobre nosotros a las personas con las que interactuamos. Se trata de reconocer el valor que tienen los diferentes modos de vivir y de ser en el mundo. El aspecto central aquí, tiene que ver, pues, con

el hecho de asumir que cuando reconocemos a otros “nos vemos obligados a un determinado tipo de comportamiento benévolo” (Honneth, 2011:175)¹³⁵.

De esta forma, los sujetos deben mantener recíprocamente las relaciones de reconocimiento entre sí, pues así logran garantizar las condiciones de su integridad personal. Tales relaciones exigen que se asuman ciertas obligaciones las cuales representan, de acuerdo Honneth (1999), el carácter o la dimensión moral de la relación de reconocimiento. Así, por ejemplo, en las relaciones afectivas de reconocimiento de la familia en las que se afirma el valor de la necesidad natural individual, existen deberes de cuidado emocional que se extienden en forma simétrica o asimétrica a todos los participantes de este tipo de relación primaria. Para Honneth, el prototipo de una obligación asimétrica es la relación que establecen los padres con sus hijos y la relación de amistad, representaría el caso típico de una obligación recíproca. Mientras que en el caso de la forma de reconocimiento en la que es confirmada la autonomía moral del individuo, existen obligaciones recíprocas de tratamiento igualitario universal. Aquí, “todos los sujetos tienen recíprocamente el deber de respetarse y tratarse como personas con la misma responsabilidad de sus actos”. Por último, en relación con la forma de reconocimiento “en la que es afirmado el valor de las capacidades individuales, existen obligaciones recíprocas de participación solidaria que comprenden a todos los miembros de la comunidad de valores correspondiente” (Honneth, 1999:185).

De otro lado, para Honneth, la experiencia de desprecio social y los sentimientos o las sensaciones afectivas que acompañan dicha experiencia se configuran como una fuente de motivación para que un sujeto (o un grupo) se comprometa en una lucha práctica o entre en un conflicto por el reconocimiento intersubjetivo de sus méritos sociales y sus exigencias de identidad. Este

¹³⁵ En cierto sentido, en nuestro contexto, Colombia, la responsabilidad moral y política frente a los Otros (los excluidos, en este caso, las víctimas, las comunidades vulnerables de campesinos, indígenas, afrocolombianos) desde la perspectiva del reconocimiento de Honneth, implica, superar necesariamente, el problema de menosprecio social, que ha afectado históricamente a ciertas poblaciones vulnerables. Por tanto, de acuerdo con Honneth, sólo sería posible adoptar una actitud moral, de respeto, consideración y de atención frente a los Otros, que sufren, si se les concede o atribuye “un valor incondicionado, al que debe estar ajustado mi propio comportamiento” (Honneth, 2011: 178).

principio de acción parece coincidir con los planteamientos de Martha, principalmente, cuando aborda el tema menosprecio y expresa la indignación que le produce el “*maltrato*” y la exclusión que históricamente ha sufrido en el país las comunidades afrocolombianas y los pueblos indígenas. En otras palabras, las experiencias morales o “los sentimientos de desprecio social” (Honneth, 2009: 262) como la indignación, la rabia o la impotencia, que se ponen de manifiesto en el relato de Martha, emergen ante la violación de sus reclamaciones de identidad y ante la negación de sus expectativas normativas, por parte de un Estado y una sociedad que se niega a reconocer a los afrocolombianos (y a otros grupos excluidos) como ciudadanos iguales en el derecho y en la redistribución equitativa de los bienes. A la vez, sugeriría que tales experiencias morales constituyen “la fuerza motriz” que alimenta su “*compromiso con la gente y con la causa de los derechos*”, y su lucha por la ampliación de las relaciones de reconocimiento y de justicia social. Estos son algunos de los planteamientos de Martha al respecto de estas cuestiones:

(...) Yo creo que mi compromiso social tiene que ver con eso, con mi identidad afro y tiene que ver también con la indignación que uno siente cuando se ve ignorado, cuando ve que no tiene el mismo trato del otro, cuando se te violan los derechos, cuando no te tratan como persona. Entonces, es como un complemento, por un lado está la indignación y por otro la necesidad de poner eso sobre la mesa, de que la gente entienda que tenemos unos derechos pero que hay que defenderlos porque el otro no te los va a reconocer porque le da la gana...”.

Este fragmento, así como otros tantos que he citado a lo largo de este capítulo parecen coincidir, en buena medida, con lo que Honneth señala a propósito de la discusión de algunos estudios históricos y sociológicos¹³⁶ que se ocupan de las acciones de resistencia de las clases sociales bajas¹³⁷, la cual, según Honneth, aclara lo que está en la base en términos de las motivaciones para la actitud de lucha y de protesta social de los grupos oprimidos “no es la

¹³⁶ Honneth se refiere específicamente a los estudios desarrollados por Barrington Moore (1989) “La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales.

¹³⁷ Para Honneth, como estos sujetos no están especializados culturalmente en la articulación de experiencias morales, sus expresiones manifiestan antes de cualquier influencia filosófico-académica, hacia donde van dirigidas las expectativas normativas en la vida social cotidiana (2009: 261).

orientación por principios de moral formulados de manera positiva, sino la experiencia de la violación de ideas de justicia intuitivamente dadas”, en las que el núcleo normativo de tales ideas “lo constituyen una y otra vez las expectativas asociadas al respeto a la dignidad, al honor o a la integridad propios”. De esta manera, concluye Honneth, la necesidad y adquisición del reconocimiento social es la condición normativa de toda acción comunicativa; en tanto “los sujetos se encuentran unos a otros en el horizonte de la expectativa recíproca de recibir reconocimiento como personas morales y por su desempeño social” (Honneth, 2009: 261).

El compromiso de Martha con su gente y su lucha por el reconocimiento y la reivindicación de los derechos negados a las comunidades afrocolombianas y a las víctimas de San Cristóbal, puede ser interpretado, también, “como una lucha por la comunidad” (Hernández y Herzog, 2011: 24). Esta estructura moral-social se constituye en un lugar de referencia identitaria, afectiva y relacional. Es en la comunidad donde, además, se definen sus compromisos morales y donde transcurren sus sentimientos de empatía, confianza y lealtad hacia los otros, así como las reacciones negativas de sentimientos como la indignación, la rabia, la impotencia y el resentimiento, ante los sucesos que en la vida social cotidiana se perciben como injusticia moral.

De otro lado, en un trabajo reciente publicado en portugués como: “O eu no nós: reconhecimento como força motriz dos grupos” (*El yo en nosotros: reconocimiento como fuerza motriz de los grupos*), Honneth analiza el papel que el grupo cumple en la construcción de las identidades individuales. Apoyado en el concepto de reconocimiento demuestra cómo a través de un conjunto infinito de relaciones intersubjetivas, la construcción del sujeto se da a través del proceso de socialización; de esta forma, “el pertenecimiento a un grupo social favorece la construcción constante de los tres elementos constitutivos de una relación positiva para consigo mismo: la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima”. Sin embargo, es el último de estos el que más florece al interior de los grupos sociales (Rosenfield, y Saavedra, 2013: 38). Además, los grupos permiten la construcción de valores compartidos que resultan fundamentales para el desarrollo personal. En tal sentido, sugiero que

las organizaciones y los grupos constituidos por las víctimas, además de agenciar su participación política y realizar una acción reivindicativa ante el Estado, permiten que quienes padecieron la violencia, el despojo y la privación de sus derechos, puedan trascender la condición de víctima recomponiendo su vida afectiva, social y su proyecto de vida.

Finalmente, sugeriría que el testimonio o la narrativa de Martha (así como el de muchas otras víctimas que en los últimos años en Colombia, han podido contar y compartir sus experiencias de violencia en diversos espacios públicos) cobra fuerza por su sentido político en la medida en que constituye “un modo alternativo de narrar la historia” (Blair 2008: 88) y de sacar a la luz pública los hechos de violencia y las atrocidades cometidas en la guerra. En un contexto en el que algunos sectores del poder político y económico se esfuerzan por regular nuestra percepción de la guerra, al construir una única versión sobre sus causas, orígenes y sus responsables¹³⁸, su narrativa puede representar, también, una *denuncia* si se observa su preocupación por revelar algunas situaciones de violencia, explotación, pobreza, privación de derechos y exclusión social sufridas por las comunidades afrocolombianas, los indígenas y algunas comunidades campesinas en el país.

¹³⁸ Blair (2008) desarrolla una extensa reflexión teórica sobre “el testimonio o las narrativas de la(s) memoria(s)” en donde aborda algunos aspectos que ayudan a esclarecer “las posibilidades y limitaciones de estas narrativas desde sus antecedentes, que pasan por el «acto de testimoniar» hasta esclarecer su potencial político y su lugar en el ámbito de lo público”. De esta forma, Blair muestra como la posibilidad de testimoniar y reconstruir historias distintas o alternativas a la llamada «Historia Oficial», en contextos de guerra, es una opción “empleada en muchos países, fundamentalmente porque existen otras voces que son silenciadas en el «discurso oficial», que cuenta la historia de los vencedores. Sin duda, la palabra de las víctimas cuenta lo que Achugar llama «historias otras» (1992) sobre la guerra, que no son las aceptadas y/o legitimadas por quienes detentan el poder. La «posibilidad de la palabra» para quienes no han sido escuchados es lo que le da fuerza al testimonio; de ahí su carácter político” (Blair, 2008: 95, 96). El tema del testimonio y sus potencialidades éticas, políticas y pedagógicas, es un tema que abordaré en profundidad en el capítulo decimo de este estudio.

8. Octavo capítulo: Juan

Juan fue el quinto funcionario¹³⁹ que entrevisté durante mi trabajo de campo en febrero de 2013. En el momento en que nos conocimos, tenía unos 41 años de edad. Por esos días, completaba casi un año de estar desempleado. Después de haber sido, por más de 4 años funcionario de una entidad de la Gobernación del departamento de Rosario, “*encargada de la política pública en atención a población desplazada*”¹⁴⁰, el cambio del gobierno, lo había dejado por fuera. Felizmente para él, por los días en que nos reunimos, acababa de ser contratado por una Unidad de Atención a Víctimas del desplazamiento del departamento, en donde haría las veces de “*enlace de reparación para las víctimas*”. De esta manera, Juan sólo estaba a la espera de que le asignaran funciones para empezar a trabajar con la población afectada por el conflicto armado en esta región del país.

Juan, al igual que Martha y Claudia, así como otros tantos trabajadores sociales y defensores de derechos Humanos en Colombia (principalmente los vinculados a las organizaciones no gubernamentales y los que trabajan con el estado a través de contratos de libre remoción¹⁴¹), están sometidos a unos modos de contratación que, en buena medida, se pueden calificar como precarios¹⁴² y, en algunos casos, a bajas remuneraciones. Su actividad, en gran parte, depende de la disponibilidad de recursos que, en muchos casos es limitada para ejecutar los programas sociales. Estas condiciones hacen que una parte importante de ellos tengan inestabilidad laboral y económica.

¹³⁹ En el capítulo dedicado a la metodología de este estudio explico algunas variaciones que sufrió la investigación en términos de la población. Inicialmente la invitación a participar se hizo a 4 personas, pero finalmente, solo 3 de ellas participaron en todo el proceso.

¹⁴⁰ He puesto en cursiva y entre comilla todas las citas que hago de Juan dentro del texto. Esto para diferenciarlas de otras citas o frases que aparecen entre comillas.

¹⁴¹ Pues no han ingresado a través de concurso público de méritos, es decir, no son funcionarios de planta.

¹⁴² Se trata de un tipo de contratación de corto plazo, en muchos casos, sin seguridad social, que tiene que ser asumida por el trabajador, con cargas elevadas de trabajo y a veces de riesgo y estrés, lo que puede generar inestabilidad.

Conocí a Juan a través de una vieja amiga quien era muy cercana a su pareja. Nuestro primer encuentro fue en una casa de campo ubicada en la zona rural de la ciudad de Castilla, en donde vivía desde hace algunos años. Esta es una región que Juan conoce muy bien, pues, estuvo trabajando, por más de 7 años, en algunos municipios aledaños con las comunidades rurales, cuando ejerció *“el ministerio sacerdotal (...) en parroquias muy complicadas”* debido a los problemas de orden público.

Aunque Juan renunció al sacerdocio hace casi 8 años, me pareció que aún conservaba ciertas maneras muy propias de un miembro de una comunidad religiosa; me refiero a su trato personal cálido y respetuoso, con un tono de voz suave y pausado y un discurso lleno de referencias al *“cristianismo católico”*. En la mayoría de nuestras conversaciones, especialmente en las primeras, fue muy cauto cuando se refirió a la Iglesia. Diría que la mayor parte del tiempo mantuvo una buena dosis de auto-censura. Durante la primera entrevista, que se realiza en febrero de 2013 (en ese momento había pasado casi 6 años de su salida de la Iglesia), me aclara que si bien hay algunos aspectos de la institución que no comparte, su salida se dio en buenos términos, pues mantuvo *“una buena relación con los sacerdotes y el obispo que estaba en ese momento”*. Señala además, que aún conserva *“el estado clerical”*, ya que no ha *“hecho ninguna documentación legal para perder el clero sacerdotal”*. La transcripción de la entrevista da una idea muy próxima de su talante y de su manera de hablar.

Para nuestro primer encuentro me desplazé hasta su casa campo en compañía de mi amiga, su hermana y su madre (quienes tenían, también cierta cercanía con él). Mientras yo conversé con Juan por casi dos horas, ellas aprovecharon para visitar a su compañero. Creo que el hecho de ir en compañía de ellas propició cierta familiaridad y confianza, permitiendo que la entrevista se desarrollara y que Juan me contara algunos aspectos importantes de su vida con relativa tranquilidad. Después de este primer encuentro, nos encontramos una vez más en el mes siguiente. Nuestra última conversación se dio dos años después, en marzo del 2015, en el municipio de Castilla. Aunque no habíamos

tenido contacto durante todo ese tiempo, Juan se mostró muy receptivo ante mi llamada y aceptó de muy buena gana mi invitación para reunirnos nuevamente.

Considero que la narrativa de Juan con respecto a su trabajo social con las víctimas, derivada de su rol como funcionario público y de sus años como sacerdote en la Iglesia católica y la forma como fundamenta su sentido de responsabilidad con esta población, revelan dos elementos centrales: el primero está relacionado con la naturaleza moral/religiosa de sus compromisos y de su disposición de *“servicio a la comunidad”*. En palabras de Juan, se trata de *“un compromiso moral, que es un compromiso cristiano”*; el segundo se refiere a la importancia que cobran los aprendizajes y las experiencias vividas en su entorno familiar (durante el período de niñez y juventud) y en sus años de sacerdocio, en la incorporación de una *“conciencia”* moral frente al sufrimiento humano. De esta forma, tanto el contexto social como las vinculaciones personales son aspectos fundamentales en la forma como Juan ha construido la responsabilidad y los compromisos morales con las víctimas.

Esta trayectoria de vida es la de alguien cuyo mundo subjetivo ha sido marcado por un acontecimiento central: su renuncia a *“la vida pastoral”* y a la Iglesia católica después de que asume abiertamente su homosexualidad. Este acontecimiento significó no solo la ruptura definitiva con la institucionalidad de la Iglesia (a la que estuvo vinculado desde muy temprano hasta el período de la adultez) y con su proyecto de vida como sacerdote, sino también, una redefinición del sentido de su identidad. Si consideramos que la orientación sexual es uno de los referentes fundamentales que tiene un sujeto para construir su identidad individual, podremos entender el significado que tuvo esta experiencia en su trayectoria de vida. Si bien, Juan ha podido definir una identidad estable y realizarse en lo personal a través de la *“afirmación en una vida corriente”* (Taylor, 1994, 2006) por fuera de la Iglesia, la espiritualidad cristiana-católica sigue estando en el centro de su experiencia moral y en su horizonte de significado; dándole sentido a sus compromisos con las víctimas y a su vocación de servicio social, así como también, a lo que hace que la vida sea significativa y satisfactoria (Taylor, 2006: 20).

8.1. La vida familiar, la experiencia de sufrimiento ante la enfermedad y los primeros años de formación religiosa

Como señalé al inicio del capítulo, Juan nació en una pequeña vereda perteneciente a la zona rural del municipio de Castilla, en el seno de una familia de clase media baja, *“asalariada”*. Aunque durante la entrevista habló más bien poco de su grupo afectivo inmediato, hizo algunas referencias que dejan ver el papel central que el *“núcleo familiar”* desempeñó en su formación y en su vida religiosa, así como en la incorporación de una sensibilidad moral y una vocación de servicio *“hacia los más necesitados”*.

Sus padres son de origen paisa¹⁴³, antioqueños; su padre, quien tuvo una baja escolaridad (sólo pudo hacer el segundo grado de la primaria), pasó 22 años de su vida como empleado en una empresa del Estado. Se pensionó muy joven, a los 40 años de edad, gracias a las condiciones laborales que existían para los empleados públicos de esa época. Esta situación le permitió montar una tienda en la casa para estar más pendiente del cuidado de los hijos. Hoy en día está disfrutando de su pensión y de la vida en el campo. Su madre, quien estuvo dedicada al cuidado de los hijos y a las labores domésticas, hoy en día trabaja como voluntaria en la Iglesia de su vereda, en donde se desempeña como catequista. Esta mujer *“Ha sido un referente muy fuerte”* en la vida de Juan, y un ejemplo *“de entrega”, dedicación, “y de servir a la gente”*.

Juan es el mayor de tres hermanos; con su hermana *“la mayor”* (quien nació después de él) se lleva 1 año y medio. Con *“la menor”*, quien murió hace más de 20 años, se llevaba casi 2 años y medio. Si bien afirma que se trata de una familia muy tradicional; *“conservadora, machista y religiosa”*, reconoce que fue determinante en su formación moral y en la construcción de una *“vocación de servicio a la comunidad”*. Así se expresó acerca del tema:

“mis padres eran personas que les gustaba servir a los demás, que estaban siempre pendientes de aportar algo, de ayudar a los vecinos. Por ejemplo, en cosas tan sencillas como que si había un enfermo en

¹⁴³ El término *paisa* se refiere a los habitantes de los departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda, Quindío, Norte del Valle y Norte del Tolima.

algún lado, y no había quien lo pudiera llevar al hospital, mi papá iba y lo llevaba o lo acompañaba (...) Entonces, yo creo que fueron mi papá y mi mamá los que me enseñaron a preocuparme por las otras personas, a ayudar a los otros, y a no pensar solamente en mí.”

De acuerdo con Juan, la actitud de sus padres se ajustaba a su fe católica, muy consecuente también con los principios y valores propios del cristianismo, aunque aclara: *“ellos no eran mucho de ir a misa, trataban de cumplir los mandamientos, sí, pero eran más de servirle a la gente”.*

Un acontecimiento que marcó profundamente a Juan y a su familia fue la enfermedad de su hermana, quien sufrió una meningitis que la *“dejo 18 años como un vegetal”*. Esta dolorosa experiencia ante su sufrimiento y *“la precariedad de su vida”* (Butler, 2010), asegura, *“nos unió mucho a todos alrededor de ella, y nos hizo sensibles frente al sufrimiento y al dolor de las personas”*. Si bien, fue su madre quien asumió prácticamente todas las tareas de cuidado y de acompañamiento de la niña enferma, hubo toda una disposición familiar para atenderla. Así se reflexionó sobre este tema:

“De alguna forma, todos teníamos que ver o aportar algo en la familia para estar pendientes de ella, y esa situación hizo que nosotros trabajáramos como un equipo. Ese sufrimiento que esta bebé, que esta niña estaba viviendo, y que nosotros también sufríamos al ver las dificultades que ella tenía para hacer sus necesidades, o para dormir, o verla necesitada de un medicamento para poder controlar la ansiedad y sus nervios, nos llevaba a nosotros a buscar la forma de calmar ciertas necesidades.

(...) Para mí y para mi hermana, en este caso podría contestar por ella, esa situación generó más como una conciencia de la situación de sufrimiento que se estaba viviendo, no solo mi hermanita, sino también mi mamá y mi papá. Era una situación que de alguna u otra forma nos afectaba también a nosotros, y nosotros no dimos la espalda a eso, lo asumimos, no para quejarnos o quedarnos atrás. Yo creo que esa unión de la familia hizo que saliéramos delante de todo esto (...) Entonces, la enfermedad de la niña generó como dos cosas en la casa; sensibilidad ante el sufrimiento de las otras personas y unidad familiar (...) conocimos el dolor, el sufrimiento de mi mamá con la niña, y sabemos que la gente sufre por alguna circunstancia en la vida”.

Este fragmento nos deja ver dos aspectos importantes: si bien la confrontación con la enfermedad y el sufrimiento de su hermana fue una experiencia dolorosa y difícil para la familia, trataron de encontrar una actitud sosegada y constructiva *“que les permita aliviar sus propios sentimientos de tensión, y cubrir al mismo tiempo sus necesidades”*. De otro lado, este drama familiar, el padecimiento de su hermana y el ejemplo que le dieron sus padres, en términos del cuidado, la entrega y el sacrificio hacía *“la niña enferma”*, contribuyó a que Juan desarrollara una *“conciencia”* moral y una sensibilidad especial, ante el sufrimiento humano.

Estas disposiciones se verían fortalecidas, posteriormente, gracias a un elemento también central en su historia: *“la Iglesia católica y el mensaje de Cristo”*. Desde muy temprano, Juan estuvo vinculado a esta institución, allí sería influenciado, de manera importante, por algunos sacerdotes que le acompañaron en diferentes etapas de su vida religiosa y que orientaron, en buena medida, su proceso de formación. Así se refirió a estas influencias y a algunos de sus referentes durante su paso por la Iglesia:

“Ha habido algo que siempre me ha acompañado: alrededor mío siempre ha estado presente el tema de la Iglesia. Pues, igual yo soy católico, no tengo ningún problema después de haberme retirado del sacerdocio, pero, siempre hay algunos sacerdotes que han estado allí alrededor, no muy amigos de mi familia, pero sí amigos míos, en otros casos algunos muy cercanos a la familia también. Entonces, como que esa formación cristiana-católica ha ayudado a orientar la necesidad de apoyar a las personas más necesitadas. Esto ha sido una influencia importante en mi vida.

(...) Yo conocí un sacerdote que lamentablemente ya falleció que fue el padre Luis Rodríguez, que era muy entregado a su comunidad. Recuerdo también, a unas monjitas, que no me acuerdo de que comunidad eran, pero eran muy entregadas a la gente más pobre, y yo de niño les ayudaba a hacer actividades por los niños más necesitados. De pronto, ya no en la niñez sino en mi formación como sacerdote, y al estudiar filosofía y teología, me impacto mucho la figura de monseñor Hurtado y, pues también, aunque después de conocer la historia más reciente de la Iglesia, el discurso de monseñor Hernando Vélez

Perdomo¹⁴⁴. Yo estuve muy cerca a monseñor Vélez, y aunque había cosas en su discurso que no eran muy claras, el discurso de él era muy interesante. Era muy interesante escuchar su historia de vida y yo tuve la oportunidad de estar muy, muy cerca de él. Esto fue en mi proceso de formación profesional como sacerdote, ya adulto, por ahí de 24 años”.

En el periodo de la infancia y de la adolescencia Juan transitó por diferentes colegios públicos de la región. De esta etapa destaca su paso por el colegio Politécnico, al que se refiere como una institución con una gran *“conciencia social, en la que había aun un grupo de estudiantes muy fuertes en ese tema”*. Considera que este ambiente contribuyó, también, de alguna manera, a que se interesara muy pronto por los temas sociales. Al terminar sus estudios de bachillerato en el año de 1992, ingresó al Seminario Mayor de San José, en Bogotá, en donde cursó estudios de filosofía y teología, y se ordenó como sacerdote en el año 2000. De esta manera, concluía un largo proceso de formación al interior de la Iglesia católica, que empezó muy pronto, a la edad de 6 años, cuando se inició como acólito de la Iglesia de su barrio e integró los grupos de infancia misionera; continuó durante su adolescencia, en el proceso de formación o *“preparación para la Primera Comunió”* y la Confirmación, y en el período de su juventud, a través del trabajo como catequista y miembro de los grupos juveniles pertenecientes a la Iglesia de Castilla. Finalmente, esta formación moral y espiritual se consolidó con su ingreso al seminario mayor y su posterior ordenación como sacerdote.

El período que vivió como seminarista es valorado por Juan como muy significativo en términos formativos. Me explica que fue allí donde conoció dos corrientes del pensamiento católico: una de estas la define como una línea *“más conservadora”* y la otra, como *“más de izquierda; que es la Teología de la Liberación”*, que siente que lo *“llena mucho más”*, pues le muestra que desde la

¹⁴⁴ Monseñor Vélez Perdomo fue un duro crítico de las guerrillas (las FARC y el ELN), y de los grupos de narcotraficantes. Fue asesinado en el año 2004 por hombres armados que le dispararon cuando salía de una ceremonia religiosa. Vélez Perdomo es uno de prelados católicos de mayor jerarquía en Colombia en ser asesinado en los más de 60 años de conflicto armado interno. Durante sus 10 años en la Arquidiócesis de Medellín, a Monseñor Vélez se le reconoció su trabajo permanente a favor de la paz y de las comunidades vulnerables. “Llevó a cabo más de 200 obras entre fundaciones, instituciones educativas y parroquias”.

Iglesia y desde el ejercicio sacerdotal podía luchar, también, por “la justicia social” y por los más necesitados. Así, descubrió que tenía una identidad con los planteamientos y principios de la Teología de la Liberación. Si bien, Juan nunca militó en organizaciones de izquierda, se define como un hombre de izquierda en su pensamiento y en sus convicciones políticas. Así habló de algunas de estas ideas explícitamente:

“Yo creo en la igualdad y en la justicia. Para mí, son muy importantes esos dos elementos; me refiero a la igualdad de oportunidades. No voy a decir que todos tengamos lo mismo, pero sí la oportunidad para que sea más equitativa la distribución del poder político y económico (...) Entonces, pensando en Colombia, para mí la igualdad consiste en que la gente tenga la misma oportunidad de salir adelante, ah! ya que el perezoso no quiso salir adelante, eso es problema de él, pero al menos que haya tenido la oportunidad”.

Considero que esa formación moral católica, orientada hacia el servicio de los más necesitados, y por una preocupación por el sufrimiento humano, recibida durante el período de infancia y en su juventud, tanto en su “núcleo familiar” como al interior de la Iglesia; el influjo de algunos sacerdotes (quienes fueron importantes referentes en su vida religiosa o pastoral) y del pensamiento de la Teología de la Liberación, sentaron las bases para que Juan consolidara una vocación de servicio y, de alguna forma, constituyen las fuentes de sentido moral (Taylor, 1996, 2006) en las que se sustentan su compromiso de vida y sus obligaciones con los más vulnerables: los pobres, los excluidos y las víctimas con quienes ha trabajado por más de una década.

8.2. El ejercicio sacerdotal y el trabajo con las comunidades rurales

Después de su ordenación en el año 2000, Juan fue enviado al municipio de Ovalle, en un momento en que esta región vivía un recrudecimiento del conflicto armado. Allí fundó la parroquia de San Cayetano, que fue la segunda parroquia que tuvo este municipio y su zona rural. El municipio de Ovalle está incrustado sobre la cordillera oriental y en su zona montañosa está situado el páramo de Osuna, el cual constituye un corredor de caminos que conecta a

tres departamentos. Éste, además de ser un camino de guerra constituye, también, una ruta para sacar la droga que viene de los Llanos Orientales al atlántico y luego a México, Centroamérica y Estados Unidos. En esta región del país, como en muchas otras, la pobreza y la desigualdad afecta cientos de familias de escasos recursos; campesinos, comunidades indígenas y afrodescendientes, que viven al lado de grandes haciendas y plantaciones de Palma Africana. A estos elementos hay que sumar la histórica resistencia de las comunidades indígenas originarias de esta región. Estos, entre otros aspectos, hacen de este territorio un lugar propicio para la acción de las FARC y de otros grupos armados ilegales. De acuerdo con la Fundación Paz y Justicia (2014), en el norte del departamento de Rosario y en el sur de San Pedro: “la intensidad del conflicto armado no muestra indicios de pacificarse y en cambio registra índices similares a los que se presentaron a principios y mediados del año 2000”. En los últimos años de esta década, la fuerza pública ha logrado mantener la superioridad militar frente a la de la guerrilla de las FARC, el ELN y los nuevos grupos de paramilitares. La guerrilla de las FARC es el grupo armado ilegal que mayor presencia hace en la región, en la que opera el Bloque Oriental o “Bloque Comandante Jorge Briceño”, que ha sido uno de los más activos militarmente y, también, uno de los más golpeados por la acción del ejército.

Juan, que siempre tuvo claro que su misión como sacerdote era el servicio a la comunidad, sentía que el Seminario Mayor no le había dado *“elementos necesarios para enfrentarse a la realidad de una parroquia o de una comunidad”*, especialmente en un contexto rural marcado por la pobreza y la violencia como el que se vivía en ese momento en esa región del país. Consideraba que el Seminario Mayor, en su época, era una especie de *“urna de cristal”*, pues allí se vivía una realidad muy distinta a la que se vivía en buena parte del país. Sin embargo, reconoce que en su último año de formación en el seminario (momento en el cual monseñor Arturo Vélez asumió como Arzobispo de Bogotá) hubo un cambio importante en el que *“empezó a preparar la gente para vivir en medio del conflicto”*. Hoy en día, según Juan, los jóvenes que ingresan al Seminario Mayor salen mejor preparados para enfrentarse a estas situaciones.

Recordaba el período inicial de su sacerdocio en Ovalle como una época “*muy difícil*”, que había “*marcado*” profundamente su experiencia personal y que había sido determinante en su elección, posterior, de trabajar con las víctimas de la guerra, después de su retiro de la Iglesia. Dadas las condiciones sociales y de orden público que existían en esta región: la confrontación entre los grupos armados que operaban en la zona y el ejército, las disputas por el control territorial y la situación de vulnerabilidad de las comunidades, eran frecuentes las amenazas, asesinatos, desapariciones forzadas y un ambiente de miedo y de zozobra permanente entre los pobladores de las comunidades que Juan debía acompañar. Así se refirió a algunas de estas experiencias y acontecimientos:

“Yo llego un 16 de febrero, más o menos, y como a los 5 o 6 días me llega una señora a la parroquia, en embarazo y llorando, y me dice: padre los paramilitares acabaron de matar a mi esposo y a otras dos personas en tal vereda y no hay quien vaya a recogerlos...Entonces, eso como que me abre los ojos, además que era una muchacha joven, con su primer hijo, en embarazo y le matan el esposo y nadie quiere ir por miedo. Entonces, empiezan a aparecer una serie de circunstancias, por ejemplo, en Trinidad en el año 2001 hay un desplazamiento masivo por enfrentamientos entre la guerrilla y los paramilitares, en julio o junio de 2001, donde salen más de 1200 personas desplazadas hacia Castilla, y yo estando en Ovalle, me vine aquí a Castilla a ayudar a la gente que salió de la zona. Bueno, porque yo también conocía la gente de Trinidad, entonces, para ayudar a que no se metiera gente que no era realmente desplazada. Entonces, creo que todo eso, al final, me fue como moldeando y dándome la posibilidad de ir conociendo más de cerca de estos temas. Las diferentes circunstancias que se dieron en Ovalle fueron duras: encuentros con la misma guerrilla y encuentros con los mismos paramilitares, de frente, cuando mandaban allí, y yo tenía que ir a hablar en favor de la gente... entonces, a ellos no les gustaba mucho pero le hacían a uno cierto caso. Yo creo que eso le daba a uno como la posibilidad de ir adquiriendo como esa sensibilidad frente a estos temas”.

Estas experiencias le parecían enriquecedoras, sin embargo, dada la complejidad de los problemas sociales y del conflicto armado, su inexperiencia y la falta de preparación para enfrentarse a estas situaciones, sintió una gran necesidad de capacitarse en el campo de los derechos humanos y el derecho

internacional humanitario. Ingresó a la Universidad Católica para cursar una especialización en Cultura de Paz y Derecho Internacional Humanitario, paralelamente a su trabajo como párroco en Ovalle, en donde permaneció hasta el año 2005. Posteriormente, y gracias a la formación que tenía en estos asuntos y a su experiencia en el trabajo con comunidades vulnerables, Juan fue trasladado por el obispo al corregimiento de Trinidad. Una zona rural, que también vivía graves problemas de orden público, con una gran presencia de las FARC y de varios grupos paramilitares. Allí permaneció por algún tiempo, hasta que finalmente fue trasladado a la parroquia de San Juan Bautista de la ciudad de Castilla. Aunque esta era una zona urbana, en donde no había presencia de grupos alzados en armas, *“también era un foco de conflicto, pero ya no un conflicto político sino de delincuencia común donde uno encontraba atracos, robos, extorsión, etc.”*

En el año 2004, Juan fue nombrado por el obispo como director de la Pastoral Social de la diócesis de Castilla, en donde trabajó en *“todo el proceso de acompañamiento a la población desplazada y en el tema de derechos humanos, desde la Comisión Vida, Justicia y Paz de la diócesis”*. Este es un programa que se encarga de los asuntos relacionados con los derechos humanos, el fortalecimiento comunitario y la atención a las víctimas de la violencia. Además, la comisión hacía un trabajo de seguimiento y denuncia pública de las violaciones a los derechos de las personas y las comunidades.

Llegados a este punto, consideré importante preguntar ¿Qué fue lo más difícil de esos años de ejercicio sacerdotal y de trabajo con las comunidades y qué significado había tenido esta experiencia en su rol actual como funcionario público? Esto fue lo que me expresó en diferentes momentos:

“Lo más complicado, en relación con este tema, eran los seguimientos que me hacían. Para mí fue muy complicado porque yo me recorría toda la parte donde estaba la guerrilla, la parte montañosa de Ovalle y no tenía problema. Igual bajaba a algunos lugares que eran controlados por los Paramilitares y tampoco tenía problema. Pero yo sentí mucha persecución por parte del ejército, aunque oficialmente me decían que no pasaba nada, pero yo sentía que si yo salía en carro me seguían, o si yo salía en moto me seguían, a ver qué era lo que estaba haciendo.

También sentí, en algún momento, que las mismas guerrillas o los mismos paramilitares mantenían muy pendiente de la predicación porque me decían cosas, cuando yo iba a las reuniones, que sabía que eran cosas que yo las había dicho, pero ellos se daban cuenta estando en algunos lugares que estaban relativamente alejados. Eso fue muy duro, yo por allá como en el 2003, a mí me tuvieron que hacer varios estudios de seguridad por ese tema, pero no sé... eso después de que baje de Ovalle, se calmó mucho, Después de que se desmovilizaron los paramilitares bajaron mucho las persecuciones. Pero yo tuve más problemas con el ejército y los Paramilitares que con la guerrilla de las FARC (...) Yo creo que sí he sido víctima del conflicto en la medida en que en algún momento estuve perseguido, pero que en este momento no me considero víctima. Es que es muy complicado, porque en este momento... yo no me considero víctima, viví el hecho victimizante, pero no me considero víctima.

(...) Pero a mí me toco varias veces salir de la casa cural, en Ovalle, y fue coincidencial, digamos, dos o tres semanas así. Gente muy cercana a mí en la parroquia de la vereda, por ejemplo, llega el muchacho que era sacristán y me dice: padre, iba yo pasando por tal esquina y escuche a unas personas que dijeron que esta noche iban a poner una bomba en su casa, y yo ¿cómo así? O sea, yo esa noche no dormía allí. Cuando después como a los 8 días una señora llega y me dice: padre, escuche, al lado de mi casa se pararon unas personas a planear cosas y dijeron que iban a hacerle algo a usted, y decían que usted salía a las 6 de la mañana a la parroquia del centro a celebrar la misa... entonces, esas cosas como que lo van poniendo a uno... y fue en la misma semana en que me dijeron eso, y varias veces, entonces eso me tensionaba mucho. Yo creo que eran mensajes que me mandaban para generar tensión, a ver que decía”.

(...) A mí la experiencia de Ovalle me marcó muchísimo, muchísimo. Tener que hablar en la mañana con guerrilla, en la tarde con paramilitares. Estaba uno acostado y me llamaban a decirme: vea, es que a fulanito se lo llevaron los paras, entonces empezar a hacer contactos con la gobernación, a la hora que fuera, para que no fueran a matar a ese muchacho, y muchas veces que llegaba tarde y que te digan: ¡no! Ya lo mataron. Así como también, otras veces poder salvar algunas vidas, que era algo satisfactorio. Entonces, esas experiencias me fueron metiendo más como en este tema. Por eso me gustaría en un futuro trabajar con los victimarios para ayudarles a reconocer esa parte humana que ellos tienen para que no se queden sólo en la guerra. A mí me marcó mucho una vez que me tocó hablar con un jefe paramilitar, con Rogelio, un negro alto, fornido, muy bien puesto, sus botas limpias, su uniforme impecable, entonces, yo le preguntaba: Rogelio, después que se termine esto, ¿Qué vas a hacer? Y me decía:

no, mi gran anhelo es poderme ir a Tumaco a compartir con mi esposa y mis dos hijos y poder estar tranquilo con ellos. Entonces mira que detrás de ese ser rudo, que de pronto ha usado la motosierra¹⁴⁵, o que ha mandado a matar a mucha gente o que el mismo ha matado a muchas personas, hay un ser humano que vale la pena conocer y que vale la pena recuperar la humanidad de esa persona. Por eso es que me gustaría trabajar con los que han hecho la guerra también”.

Este fragmento permite ver que aunque Juan no se reconocía, ni se narraba como víctima, se había enfrentado en ese período de su vida, de manera directa y permanente a diferentes tipos de violencia: seguimientos, amenazas, persecuciones, etc. Es importante indicar que en el país los miembros de las comunidades religiosas, al igual de los defensores de derechos humanos, han padecido los rigores de la violencia y la guerra. De acuerdo con monseñor Rubén Salazar¹⁴⁶ (citado por el Diario *El Tiempo.com*, 2009), “en Colombia tenemos el récord de sacerdotes y obispos asesinados en el conflicto armado”. Los registros de la Conferencia Episcopal muestran que “desde 1984 a la fecha han sido asesinados 83 sacerdotes, 8 religiosos (5 monjas, 3 hombres) y tres seminaristas, al igual que un arzobispo y un obispo. En el mismo periodo otros 17 obispos y 52 sacerdotes han sido víctimas de amenazas. En 2013 tres sacerdotes han sido asesinados (...) cinco obispos han sido retenidos por grupos armados al margen de la ley, así como 27 sacerdotes, un misionero y un diácono” (Diario *El Universal.com*, 4 de febrero de 2013). A pesar de estas condiciones y de los riesgos a los que había estado expuesto, durante sus años de trabajo en las comunidades, Juan consideraba que su posición como sacerdote, le había dado una especie de “*manto*” que lo “*cubría*”, y de alguna manera le había hecho sentir que estaba más protegido o blindado (que otras personas) frente a los actores armados.

¹⁴⁵ En Colombia han circulado una cantidad de relatos y testimonios de víctimas y de los propios ex-combatientes de los grupos paramilitares que dan cuenta del uso de las motosierras como una forma de tortura, con la cual lograban infligir un nivel de dolor intenso a sus víctimas. También llevaban a cabo esta macabra práctica para desmembrar los cuerpos y de esta manera lograr deshacerse más fácilmente de estos.

¹⁴⁶ Arzobispo de Bogotá y Primado de Colombia desde el 13 de agosto de 2010. Fue escogido posteriormente Primer Vicepresidente del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) para el período 2011-2015).

De otro lado, ante un ambiente social y político polarizado, en el que persiste la estigmatización, la persecución y el desprestigio en contra de muchos militantes de la izquierda, los movimientos sociales, los defensores de derechos humanos y de algunos líderes del movimiento de víctimas, Juan sentía que su trayectoria y las experiencias vividas durante estos años le daban cierta “autoridad moral” o propiedad para discutir y opinar sobre cuestiones relacionadas con el conflicto, las víctimas, la violencia y guerra. Sin embargo, consideraba que sus posicionamientos políticos frente a estas cuestiones, con frecuencia, eran juzgados por sus familiares o allegados como radicalismos de izquierda. Esta percepción, en cierta medida, ilustra el ambiente de polarización y estigmatización en el que están inmersos los trabajadores sociales y los defensores de derechos humanos en el país.

8.3. La salida de la Iglesia, el reconocimiento de su orientación sexual y su ingreso al sector público

Juan estuvo como párroco en la Iglesia de San Juan Bautista por casi un año. En abril de 2007 renunció a la vida religiosa. Aunque en ese momento era un *“cristiano convencido”*, y su vocación religiosa estaba incólume, sentía que su historia en la Iglesia había terminado. De cierta forma, estaba en un callejón sin salida, pues había iniciado, desde hace algún tiempo, una relación sentimental secreta con una persona. Para él, quien había crecido en el seno de una familia conservadora, católica y fue formado durante toda su vida bajo los principios y valores cristianos, este acontecimiento lo había desbordado y dejado en un estado de crisis: *“sobre todo porque era enfrentar, ante una familia conservadora, machista, religiosa, que yo era gay, o sea, frente a mi papá y mi mamá. Y no fue fácil que ellos lo asumieran, pero, al final de cuentas lo aceptaron”*, y también, el hecho de estar llevando una *“doble vida”* le había generado un profundo sentimiento de culpa. Sin duda, se trataba de una situación habitada por contradicciones muy profundas. Juan reflexionó de la siguiente forma sobre lo que interpretó como un acto de *“infidelidad”* con sus convicciones morales y espirituales y consigo mismo:

“Había una parte en mi vida que no había querido aceptar que era mi homosexualidad y empiezo a vivir una vida doble, teniendo una relación con alguien y siendo sacerdote, hasta que dije; no, esto no va con el evangelio, no va con lo que dice la Iglesia, no va con lo que yo le estoy predicando a la gente. Se conformó para mí un conflicto más de conciencia impresionante allí (...) Alguien que no es religioso podría decir que es una bobada pero para mí no lo era, supongamos, a mí me marcaron mucho dos personas en la parroquia de San Juan Bautista, dos señoras que cada una en su momento llegó a confesarse, y lo que ellas más querían era comulgar: recibir el cuerpo y la sangre de Cristo y no podían porque estaban viviendo en Unión libre, entonces, cuando empiezan ellas a ir a misa yo pensaba: bueno, yo que administro el cuerpo y la sangre de Cristo, a través del ministerio sacerdotal convierto el pan y el vino en sangre de Cristo y estas señoras que están viviendo una vida bien, que llevan un hogar bien, no pueden ni comulgar y yo estoy siendo... para mí era ser infiel en ese momento y no estoy cumpliendo con mi verdad ni con mi ejemplo de vida y le estoy negando a ellas una posibilidad que ¿a mí quien me la niega? Nadie me la iba a negar, yo podía comulgar cada vez que quisiera, entonces, para mí se volvió un conflicto. Hasta que decidí retirarme y dije: hasta acá es y salgo del ministerio sacerdotal.”

Si bien hoy en día la Iglesia católica ha empezado a asumir una posición más flexible e incluyente hacia los homosexuales, tradicionalmente esta institución ha calificado la homosexualidad como un pecado, y en tal sentido, aquellos con tendencias homosexuales son considerados como no aptos para el oficio clerical (Prodavinci, 30 de julio, 2013). Aunque Juan decía no estar de acuerdo con ciertas posiciones de la Iglesia, me parecía que en el fondo no tenía grandes reproches frente a la falta de reconocimiento, la negación y la condena de esta institución frente a su condición¹⁴⁷.

De otro lado, este fragmento permite apreciar la importancia y el lugar que tienen en la vida moral y en la identidad de Juan, los horizontes de significado y

¹⁴⁷ Prodavinci (2013), señala que después de la clausura de la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro el papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio) hizo algunas declaraciones sobre el caso de Monseñor Battista Ricca —acusado de “comportamientos inadecuados”— y sobre la posición de la Iglesia Católica frente a la homosexualidad, en las que sostuvo: “Si una persona es gay y busca al Señor y tiene buena voluntad, ¿quién soy yo para juzgarlo?”. Además el máximo jerarca de la iglesia sostuvo “que no se debe marginar a estas personas por eso. Hay que integrarlas en la sociedad. El problema no es tener esta tendencia. Debemos ser hermanos”.

de valoración, es decir, sus convicciones y creencias morales y espirituales más profundas. La identidad se define, según Taylor (2006: 43) por “los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura”. Era evidente que Juan sentía que estaba pasando por encima de los valores y principios que profesaba en su ejercicio sacerdotal y que no podía mantener una farsa. En la parte final de este capítulo volveré sobre este tema, y trataré de profundizar en el papel y la vigencia que mantienen en su vida laica, en la definición de su identidad y en su trabajo como funcionario de la Unidad de Víctimas, estos horizontes de valor.

En el momento en que se dio todo el proceso de renuncia a la Iglesia, Juan tuvo el apoyo incondicional del obispo (que era su jefe inmediato en aquel momento) quien lo mantuvo como director de la pastoral social hasta que encontrara un empleo. Además, le dio un periodo de tiempo para que replanteara su vida y definiera si definitivamente la abdicación a la vida religiosa era la decisión más acertada. En nuestro último encuentro mi interés estuvo más dirigido a algunas cuestiones que en las primeras entrevistas quedaron silenciadas o poco desarrolladas, la mayoría de las cuales estaban ligadas a las valoraciones que ahora tenía de su salida de la Iglesia, a su relación actual con esta institución y, sobre todo, a la forma como llevaba su vida espiritual/religiosa después de estos años. Cuando hablamos por última vez en febrero de 2013, mi impresión, en buena medida había sido que Juan mantenía una especie de nostalgia por su salida de la Iglesia. En uno de nuestros encuentros, en marzo de 2015, esto fue lo que me contó de estas relaciones y su vida actual:

“Para mí la época de la Iglesia ha sido una cosa que me ha servido mucho, fue una experiencia maravillosa, que me dio muchos, muchísimos valores. El hecho de que me haya retirado del ministerio sacerdotal no significa que haya peleado con la institución Iglesia, aunque hay muchas cosas que no comparto en este momento de ella, pues son cosas que hoy en día las veo desde otra óptica. Sigo

queriéndola mucho, en verdad, siento que me dio muchísimo y sería un desagradecido si digo lo contrario. Creo que me ayudó a formarme en muchas cosas: en lo moral, en el trabajo comunitario, en la sensibilidad del evangelio hacia las personas más necesitadas, en esa parte me ha dado mucho. ¿Qué me haga falta hoy en día vivir el ministerio sacerdotal, ponerme los ornamentos, salir a celebrar la eucaristía o vivir los sacramentos con la comunidad? no lo veo como una falta. Yo creo que se cumplió un ciclo en la Iglesia, con el ministerio sacerdotal, que me ayudó a crecer a mí, y que lo viví con la misma pasión con que estoy trabajando ahora en la Unidad, con este tema de las víctimas, en donde estoy tratando de dar lo mejor de mí.

Con la Iglesia, no tengo ninguna relación en este momento, ni pastoral, ni como laico, porque hay algunas cosas con la jerarquía de aquí de la diócesis que no me cuadran, algunas actitudes, sobre todo con el Obispo (que no es el mismo que estaba en la época en que yo me retiré), aunque fue mi profesor en el Seminario Mayor, sin embargo, no ha habido como un acercamiento y más bien han habido algunas actitudes que no me han gustado. No contra mí, sino hacia mi pareja. Entonces, esas cosas como que me han alejado. Tengo muy buenas relaciones con algunos sacerdotes, con algunos... pero no estoy interesado en ayudarles pastoralmente. Me llama mucho la atención el trabajo de denuncia de la violencia que están haciendo en este momento con la Comisión Vida Justicia Y Paz, en el municipio, que es muy, muy bueno, y eso me acerca un poquito a ellos, pero no como para estar allí de lleno en un trabajo pastoral. Primero, porque no quiero que los compañeros que me den esa oportunidad vayan a ser señalados o estigmatizados frente a ese tema y segundo, por la actitud del obispo.

Yo ya voy a cumplir 8 años de haber salido del ministerio sacerdotal, el 8 de abril del 2007 fue la última eucaristía que celebré como sacerdote, y después del 8 de abril, como que no he sentido esa tristeza o esa añoranza de ese momento, ¡no!, para nada, yo creo que hice un corte ahí de mi vida, que valoro mucho lo que aprendí y viví en esos años de ministerio como tal y más otros 7 años de formación, o sea, unos 14 años dentro de la Iglesia, pero ahora estoy viviendo una nueva etapa”.

¿En este momento eres un católico practicante, cómo es tu vida espiritual ahora?

Muy de vez en cuando voy a la eucaristía o a la misa. No lo hago, ni en mi vereda, ni lo hago aquí en la ciudad, por lo regular aprovecho cuando estoy en otra parte. Me encanta ir a la eucaristía, hay momentos en que cuando estoy en la misa me da tristeza de algunas

homilías, de algunos de sacerdotes, entonces, digo: ¡no! Que perdedera de tiempo; uno con 30 o 40 personas para decirle muchas más cosas... pero trato de no caer en eso, porque me vuelvo muy crítico ya que me parece que no son homilías aterrizadas. Entonces, pienso: yo lo estaría haciendo de esta u otra forma. Claro, eso sí sería evocar un poquito, mis tiempos de sacerdote, ¡pero no! Igual trato de acercarme mucho a ese tema de la eucaristía. De hecho, ese es el único sacramento que estoy viviendo, igual, no comulgo por no ser escandalo para otras personas, aunque para mí no es problema eso (...) aunque la Iglesia no me considere católico, yo sigo siendo católico. Pero, aunque no exista un decreto de algún obispo que diga que yo estoy excomulgado, sí somos coherentes con los principios de la Iglesia y con la forma de actuar de la Iglesia, yo estoy excomulgado. Dentro del derecho canónico y dentro de la moral católica, sería eso. Y eso no me preocupa, ¡no! Eso no me preocupa...”

Si bien, en estos últimos encuentros Juan hablo más abiertamente de sus discrepancias con la Iglesia católica, de su distanciamiento con el actual obispo de la ciudad y reconoció muchos de los “errores” y problemas que se presentaban al interior de la institución, hizo una férrea defensa de ella. A su juicio, la Iglesia ha desempeñado un papel muy importante en lugares donde, ante la ausencia del Estado, son los religiosos, religiosas y los sacerdotes los que están acompañando y trabajando, desinteresadamente, con las comunidades vulnerables. Esta afirmación expresa claramente su posición al respecto: *“me duele que no se haga ese tipo de reconocimiento a la Iglesia”,* y que por el contrario, se hagan tantas críticas en función de los escándalos de pedofilia, homosexualismo y de la relación de algunos sacerdotes con mujeres. Sostiene que esta problemática debe verse como *“un puntico en un gran círculo blanco, porque la Iglesia tiene cosas muy valederas que también hay que reconocerle”*.

Después de su renuncia al sacerdocio, su especialización en *Cultura de Paz y Derecho Internacional Humanitario*, la experiencia adquirida en el trabajo con las comunidades de víctimas de la guerra y en las labores humanitarias (relacionadas con la *“interlocución o mediación ante los grupos armados, en favor de algunas personas o alguna comunidad”* que estuviera en peligro o bajo amenaza) que realizaba de la mano del gobierno departamental, le permitieron

conseguir un trabajo en la Oficina de Gestión de Paz y Convivencia de la Gobernación del departamento, “*encargada de la política pública en atención a población desplazada*”. Allí, trabajó en temas relacionados con la atención a la población desplazada en los municipios: asistencia técnica, actividades de implementación de la Ley 1448 (Ley de Víctimas y Restitución de Tierras), acompañamiento y en jornadas de difusión de la ley, tanto con las entidades públicas como con las propias comunidades de víctimas.

Desde enero de 2013 hasta el día de hoy, Juan ha trabajado en la Unidad de Víctimas del departamento en donde se ha desempeñado como “*Enlace de Reparación*”. Durante el primer año se ocupó de la “*reparación integral a víctimas de otros hechos victimizantes*” diferentes al desplazamiento forzado, entre las que se cuentan las víctimas a las que les asesinaron a su familiares, mujeres víctimas de violencia sexual, de minas anti-persona, víctimas de desaparición forzada y de secuestro. Durante el año 2014 estuvo trabajando en la documentación de los casos de las víctimas de desplazamiento forzado (las cuales, según Gaviria citada por *El espectador.com* 2014) “representan el 87 % del total de víctimas que ha dejado el conflicto armado”), para que pudieran recibir una indemnización económica por parte del gobierno. Aunque reconoce que este dinero es insuficiente para reparar a estas personas (por su sufrimiento ante las pérdidas morales por la muerte o desaparición de sus seres queridos y como consecuencia de la violencia, el despojo y presión a manos de los grupos armados), me explica que la reparación integral que está llevando a cabo la Unidad de Víctimas, incluye otras medidas que la *Ley 1448 de 2011- Ley de Víctimas y Restitución de Tierras* (a través de la cual el gobierno colombiano reconoció jurídicamente a las víctimas) ha definido para esta población como rehabilitación en lo físico y psicológico, la restitución de tierras, y las garantías de no repetición. A su juicio, estas formas de reparación permiten subsanar, en buena medida, el daño causado por la violencia.

A partir del mes de febrero del 2015, los funcionarios de la Unidad de Víctimas del departamento de Rosario, que hacían las veces de “*Enlace para la Reparación Integral*”, fueron “tercerizados”, es decir, subcontratados a través de un “*Operador*” o contratista. Si bien la tercerización laboral en Colombia ha

sido duramente criticada por las organizaciones sindicales en la medida en que los trabajadores pierden algunas garantías y derechos laborales como la asociación sindical, Juan sostiene que el propósito de este cambio ha sido mejorar *“la calidad del servicio de atención a las víctimas”* y que las condiciones laborales que tenían anteriormente no se han visto afectadas.

Juan considera que este período como funcionario público ha sido muy importante, enriquecedor y satisfactorio en su trayectoria de vida y de servicio social. A propósito de esto le planteé varias cuestiones acerca de sus planes a futuro (en términos profesionales y personales), le propuse que profundizáramos en su nivel de satisfacción con el trabajo realizado al interior de la Unidad de Víctimas, (me parecía que con la trayectoria profesional que tenía, en términos de su experiencia, formación y ante las condiciones laborales que tenía en la Unidad, podía aspirar a trabajar en otra área que le diera un poco más de estabilidad laboral y económica). Así reflexionó sobre estas cuestiones en nuestras últimas conversaciones:

“(...) Yo creo que lo mío es un asunto más de pasión, de amor hacia este tema. De una u otra forma yo siempre he estado al lado del trabajo hacia las personas más necesitadas, de los que han sufrido, desde que estaba en mi ministerio sacerdotal, cuando decidí hacer mi especialización en Derecho Internacional Humanitario y Perspectivas de Paz, durante el período en que trabajé con la gobernación, y ahora con la Unidad (...) Así que, en adelante, yo me veo trabajando en el mismo tema, en un programa del Estado o en una ONG, con excombatientes, con desmovilizados de los grupos armados. Me gustaría tener una experiencia con esta gente porque sería como conocer la guerra desde la perspectiva de los combatientes, como conocer la parte humana de estas personas y trabajar por su resocialización, en una sociedad donde no es fácil reinserirse”.

Como indiqué al comienzo de este capítulo, me parece que las formas y el estilo de Juan sigue siendo muy parecido al de un religioso o sacerdote. Su narrativa, sus posiciones personales y las palabras que escoge para hablar de su trabajo y de las instituciones a las cuales ha estado vinculado en los diferentes momentos de su vida, dan cuenta de eso. Siempre muy apegado a la norma, muy respetuoso, correcto y cauto al emitir cualquier tipo de juicio.

Mantuvo, en la mayoría de los casos, una actitud de defensa y de respaldo a la institucionalidad. En relación con su trabajo actual, Juan se muestra en gran medida satisfecho con el trabajo que realiza la Unidad de Víctimas, pues, a su juicio, con todo el proceso de reparación que adelanta el gobierno nacional “*se está haciendo historia*”, ya que el país “*es uno de los primeros países que a nivel mundial*” adelanta un proceso de reparación integral a las víctimas en medio de la confrontación armada¹⁴⁸.

Al final de una de nuestras últimas conversaciones Juan reconoció que gracias a este trabajo ha podido satisfacer sus necesidades económicas o de subsistencia, después de su salida de la Iglesia, pero sobre todo, considera que esta ha sido una actividad que le ha permitido “*realizarse como persona*” a través de la atención, el acompañamiento y el apoyo que ha podido dar a la población de víctimas que ha atendido desde su trabajo al interior de la Unidad de Víctimas.

8.4. Consideraciones finales

La trayectoria de vida de Juan y la resignificación que hizo de su experiencia en el sector público y de su trabajo con víctimas del conflicto armado, de sus años como sacerdote, de las experiencias vividas en el espacio familiar, así como de sus elecciones vitales, me han ayudado a comprender la relación entre los marcos de valor y de significado y las vinculaciones afectivas, alrededor de los cuales construimos nuestra vida y forjamos nuestra identidad, las exigencias

¹⁴⁸ A pesar del optimismo y de la visión positiva de Juan frente al trabajo que viene adelantando el gobierno, en lo relacionado con el proceso de reparación integral a las víctimas de la guerra hay que decir que el goce efectivo de derechos de la población de desplazados es todavía precario en el país (citado por *El Tiempo.com*, 16-02 de 2015). Uno de los aspectos que más preocupan a algunos organismos de control y del Estado y a las ONG tiene que ver con la “gravísima situación socioeconómica en que continúan los desplazados, medida en términos de pobreza, marginalidad y acceso a servicios”. En este sentido, la Contraloría General de la Nación advirtió, recientemente, con base en un estudio que realizó en noviembre del 2013, a nivel nacional, que uno de los principales problemas que tiene la política de reparación a las víctimas es que el gobierno ha direccionado a las víctimas la misma oferta con la que pretende superar la pobreza para la población no víctima, lo cual hace que se visibilicen “las necesidades diferenciales de los desplazados”. (*El Tiempo.com*. 2015).

morales externas o los compromisos importantes que se asumen con los otros y la propia realización.

Para empezar, considero que la relación de amor, de afecto profundo y *“la unidad familiar”* que Juan mantuvo con sus padres y hermanos, permitió, no sólo la incorporación de disposiciones, valores, creencias y la adquisición de toda una *“conciencia”* ante el sufrimiento de los demás, sino también, dio origen y estructura a muchas otras dimensiones de su identidad y de su vida moral. En relación con estas cuestiones, Taylor (1994: 68), señala que llegamos a ser “agentes humanos” plenos, es decir, capaces de definirnos a nosotros mismos, de forjar una identidad y de alcanzar la autorrealización por medio de la adquisición de ricos lenguajes de expresión (el arte, el amor, el lenguaje del gesto, etc.) a los cuales accedemos, precisamente, a través de los intercambios con aquellas personas a quienes amamos, cuyo amor, afecto y atención nos configuraron desde muy temprano en nuestra vida¹⁴⁹. De esta manera, nuestra identidad se forma en el “diálogo con los demás, en el acuerdo o en la lucha con su reconocimiento de nosotros”.

Si bien, Juan mantenía ciertos reparos frente al machismo y a la visión conservadora de sus padres frente al mundo, siempre que evocó las memorias de su infancia y de su vida familiar reconoció el importante papel y el influjo que ellos tuvieron en lo que él era; en la formación de su carácter, en su vida moral, así como en su disposición de servicio y preocupación por *“los más necesitados”*. En este sentido, considero que la experiencia de Juan y de toda la familia ante la enfermedad y el sufrimiento padecido por su hermana menor es altamente significativa en la formación de una *“conciencia”* moral ante el sufrimiento de los demás. Disposiciones que consolidaría, posteriormente, a través de su formación moral y espiritual al interior de la Iglesia católica, y especialmente, durante el período en que estuvo ejerciendo el sacerdocio.

¹⁴⁹ De acuerdo con Taylor, en relación con cuestiones importantes, trascendentales, como la definición de nuestra identidad, es posible afirmar que esta “queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros”. Así, “aun cuando damos la espalda a algunas de estos últimos –nuestros padres, por ejemplo– y desaparecen de nuestras vidas, la conversación con ellos continúa dentro de nosotros todo lo que duran nuestras vidas” (1994: 69).

Al respecto de estas cuestiones, Judith Butler en algunos de sus trabajos recientes; *“Vida precaria”* (2006) y *“Marcos de Guerra”* (2010), en los cuales reflexiona sobre la vulnerabilidad de la condición humana y el fundamento de la responsabilidad moral y política con los grupos o poblaciones que han sido precarizados, nos muestra, a partir de la perspectiva de la ética de Levinas, que nuestras obligaciones y compromisos morales se configuran, precisamente, a partir de la concepción de la *vida como precaria*, y del hecho de que no es posible una vida sostenida, vivible, sin unas condiciones materiales y sociales que la hagan posible. Esas condiciones constituyen para Butler, “a la vez, una responsabilidad política” y el componente central “de nuestras decisiones éticas más arduas” (2010:43). Este planteamiento, parece acercarse a las consideraciones que Juan hace alrededor del sufrimiento y la enfermedad vivida por su hermana, de sus dificultades para vivir, así como del dolor de toda la familia, especialmente de su madre, ante semejante situación, y de cómo esta experiencia le permitió tomar conciencia y sensibilizarse ante el dolor de los otros que sufren. Estas fueron algunas de sus reflexiones al respecto:

“Yo creo que ese sufrimiento que vi en mi mamá, en mi papá, y que también, hemos vivido nosotros, por el mismo sufrimiento que sentía mi hermana para dar del cuerpo o los medicamentos que había que darle para dormir, el estar pendiente todo el tiempo de ella de mi mamá o mi papá. A ella le cayó una meningitis a los 6 meses y medio de edad y quedó como un vegetal, en la cama todo el tiempo y había que echarle la comida, cuando digo esto es que mi mamá le tocaba ponerle la cabeza sobre un brazo y con la otra mano le tocaba echarle la comida en la boca y cuando ella sentía llena la boca y que se quedaba sin respiración dejaba pasar la comida (...) eso era un ejercicio de persistencia y de amor hacia esa persona. Entonces, ese sufrimiento que uno vio en ellos es lo que nos lleva a nosotros, creo yo, a mi papá, mi mamá a mi hermana y a mí, a querer que otras personas no pasen lo mismo que uno pasó”.

Para Butler, quien defiende una “antropología de la vulnerabilidad”, existe un hecho innegable: aquello que nos une con los otros es precisamente nuestra vulnerabilidad al daño, a la enfermedad, al dolor y a la violencia. En tal sentido,

la precariedad o la vulnerabilidad “implica vivir socialmente”, en la medida en que nuestra vida está siempre, de alguna forma, en manos de otros. Estamos expuestos tanto a quienes hacen parte de nuestro círculo afectivo y social inmediato como a quienes, en principio, nos resultan lejanos y desconocidos. Dicha condición de vulnerabilidad pone en evidencia que la autosuficiencia y la soberanía no son propias de la vida humana (Mèlich, 2010: 240). Para Butler, lo anterior nos lleva a reconocer que estamos afectados;

“por esta exposición a y dependencia de otros, la mayor parte de los cuales permanecen anónimos. Éstas no son necesariamente unas relaciones de amor, ni siquiera de atención, pero constituyen unas obligaciones hacia los demás (...) la implicación social de este planteamiento es, precisamente, que el nosotros no se reconoce ni puede reconocerse; que está escindido desde el principio, interrumpido por la alteridad, como ha dicho Levinas, y que las obligaciones que nosotros tenemos son, precisamente, las que desbaratan cualquier noción establecida del nosotros” (Butler, 2010: 31).

De esta forma, la postulación que hace Butler de la precariedad o la vulnerabilidad de la vida como una condición compartida de la vida humana, nos instala en una ontología del cuerpo como punto de partida para repensar la responsabilidad con los otros que han sufrido a causa de la violencia y la guerra, y permite poner en tela de juicio, desde otra perspectiva, la ontología del individualismo.

Por un camino diferente al de Butler, MacIntyre (2001), ha señalado la necesidad de reconocer no sólo nuestra condición de vulnerabilidad, sino también la dependencia que esta nos impone. Para MacIntyre somos vulnerables y frágiles ante una diversidad de aflicciones y la enfermedad, en diferentes momentos de la vida. Esta condición nos lleva a que para enfrentar dichas situaciones, dependamos del apoyo, protección y de los cuidados de los otros, especialmente durante la etapa de infancia o en la vejez (2001: 15). De esta forma, para explicar la condición humana, el autor escocés, le da un lugar central a la corporeidad, en tanto “la identidad humana” es esencialmente, corporal. Se trata de una “identidad animal”, en virtud de la cual, “la

consistencia de las relaciones con los demás en parte se define con respecto a esa identidad” (MacIntyre, 2001: 23).

Para MacIntyre, el reconocimiento de la propia dependencia, nos permite comprender que existen “patrones de reciprocidad”, en lo que respecta al cuidado, al apoyo o a las relaciones de asistencia, lo cual adquiere una importancia para el reconocimiento de la responsabilidad que tenemos con los demás. Estas relaciones u obligaciones no sólo se aplican en la esfera familiar, sino también a las relaciones sociales en general, que de alguna manera, nos proporcionan una red de apoyo y de seguridad sin la cual no seríamos capaces de desarrollar nuestras capacidades y alcanzar un desarrollo pleno.

De otro lado, considero que el horizonte significativo y valorativo de las cosas que conciernen y preocupan a un sujeto es casi siempre un legado de la familia, de la tradición y de los acervos culturales. De esta manera, nos queda muy difícil escapar al influjo de nuestros otros significativos, pues, en estos marcos de referencia hay representaciones sobre formas de ser y estilos de vida que pueden ser considerados como mejores o más dignos, nos transfieren una serie de valores y principios morales, establecen modelos de conducta, “apoyan y asienten en algunos casos; o bien en otros, contradicen y cuestionan las elecciones” (Zegers, 2013). En la perspectiva de una ética de la autenticidad, como la que propone Taylor, las relaciones íntimas “son claves para la auto-confirmación, son crisoles para una identidad que cada uno descubre, pero que depende de la relación dialógica con otros” (Taylor, 1994).

En este sentido, la alta valoración que Juan tenía de las relaciones personales, de la vida familiar y las exigencias y significaciones de carácter ético que se derivan de estas, especialmente en lo relacionado con su visión tradicional y conservadora del mundo, entraban en conflicto con su orientación sexual. Además, la carga social negativa y la condena moral/religiosa que enfrentan quienes tienen una orientación sexual no convencional, se convirtieron en unos de las principales barreras que tuvo que afrontar cuando decidió renunciar a su proyecto de vida pastoral, pudo asumir públicamente su identidad sexual y

eligió vivir una “vida corriente”¹⁵⁰ al margen de la Iglesia. De esta manera, Juan tuvo que encarar una disyuntiva radical, pues tenía que elegir entre un mundo y un modo de vida que era considerado por él y por su familia como meritorio y significativamente superior o asumir una forma de ser y de vivir que social y moralmente era subvalorada y condenada.

El asumir públicamente una orientación sexual no convencional, en muchas de las sociedades actuales, hace que, por ejemplo, los sujetos miembros de la comunidad LGTBI (lesbianas, gais, bisexuales, transexuales e intersexuales) tengan que “entrar en un proceso que a los heterosexuales su orientación sexual no les exige, por ser la norma establecida” socialmente, esto es, aceptarse a sí mismos y auto-confirmarse en su identidad. En este sentido, “*el clóset*” para muchos de ellos se constituye en “un mecanismo de protección para aquello que la sociedad cataloga como una conducta pecaminosa y anormal” (Guadarrama y Toro, 2012: 161). En la resignificación que hizo Juan de su pasado, pudo valorar las motivaciones y las razones que lo llevaron a incorporarse a la Iglesia. De esta forma, llegó a plantear que el haber optado por la vida religiosa le había permitido llevar una vida sin cuestionamientos y sin las presiones o las exigencias que una sociedad tradicional (y en una familia como en la que había sido educado), les impone a los hombres heterosexuales; es decir, la reproducción, el matrimonio, etc. Estas reflexiones y re-significaciones provocadas en el proceso de entrevista y su perspectiva actual acerca de su paso por la Iglesia, claramente no eran las mismas que tenía en aquel momento de su vida en el que, más bien, vivía en una especie de negación o de “*no aceptación*” de quien era, de su orientación sexual, es decir, de su identidad.

Las “evaluaciones fuertes” (Taylor, 1985: 23-24) que hacen los sujetos en situaciones de crisis (y que como vimos en el caso de Juan, sobrevino un quiebre significativo en su trayectoria de vida), envuelven valoraciones

¹⁵⁰ La vida corriente es una idea que introduce Taylor (1996: 289 y ss.) para designar esos aspectos de la vida humana que tienen que ver con la producción y la familia, esto es, una vida dedicada al trabajo, a la vida profesional o a la elaboración de las cosas necesarias para mantener la vida, así como al amor o las relaciones sentimentales.

profundas acerca de quiénes somos, del tipo de vida al que se aspira, de la comunidad a la que estamos inscritos y de quiénes realmente queremos ser. Estas valoraciones son fundamentales para la concreción del proyecto vital de un sujeto, pues dibujan su 'mapa moral' y se vinculan íntimamente con la vida buena, son parte intrínseca de ella (Zegers, 2013: 57). Por tal razón, resultan ser un factor determinante para la formación de la propia identidad y la autorrealización. Sugeriría que las elaboraciones que ha podido hacer Juan sobre su vida moral y sobre su proyecto de vida, a partir del momento en que reconoció su homosexualidad y se separó de la vida religiosa, lo han llevado a replantear, modificar y a dotar de nuevos significados su sistema de creencias, sus concepciones y los modelos de vida y de conducta que antes consideraba como incorrectos, pecaminosos, inadecuados, o moral y espiritualmente inferiores. Así habló Juan al respecto de algunas de estas cuestiones:

“Después de que yo ya comprendo muchas cosas, después de que llego a un grado de madurez mayor empiezo a pensar que a mí no me importa lo que digan las otras personas, yo tengo que vivir mi vida y mi felicidad, yo tengo que aceptarme a mí mismo. Además, en ese momento sentía que no podía ir en contravía de unos principios que enseñaba la Iglesia y lo que yo estaba haciendo era contrario a eso. Por eso fue que decidí parar el ministerio sacerdotal y aceptarme tal y cual como soy, sin importar lo que diga la sociedad. Me importaba mucho lo que dijera mi papá y mi mamá, por todo lo que para ellos significaba que yo fuera cura, pero no por otra cosa (...) entonces cuando decido salir de la Iglesia y pude vivir mi vida tranquilamente, fue como si me hubiera quitado un peso de encima, porque era un peso de llevar algo escondido. Entonces, cuando yo puedo abrirme a todo el mundo y decirle a la gente: yo soy homosexual, soy gay y eso no significa que le haga daño a la gente, antes estoy al servicio de la gente sin importar mi orientación sexual... es como si me hubiera quitado el edificio más grande de la ciudad de encima de mis hombros. Porque ese tema ya no era algo pecaminoso para mí, ya no era algo moralmente censurado dentro de mi concepción moral...”. Entonces, te puedo decir que ahora yo me siento feliz, me siento feliz. Yo diría que si no hubiera vivido este proceso seguramente sería en este momento un cura malgeniado, no sé si frustrado, porque tal vez hubiera canalizado todo eso en el trabajo con las comunidades, pero no hubiera podido ser feliz plenamente. Independientemente de que esté en este momento con Mauricio o no este con él, pero ahora soy feliz porque puedo ser yo, porque puedo ser yo mismo”.

Este fragmento recoge muchos elementos o nociones centrales en la historia de vida de Juan, pero que a partir de aquí pueden ser apreciadas desde otro punto de vista: *la idea de autorrealización*. Esta adquiere un significado importante, no solo por el lugar y la profundidad que tiene en la narrativa que Juan construye de su vida y de sí mismo, sino también, por la relación que tiene con el tema que nos ocupa: la construcción de la responsabilidad y los compromisos morales que reconoce hacia los más vulnerables. Considero pues, que la idea de autorrealización aparece anclada en su narrativa, por una parte, a sus relaciones afectivas, a los lazos y vinculaciones que ha construido con los otros, así como a las exigencias morales que emanan de los horizontes de sentido y de valor que Juan reconoce como superiores. Por otro lado, su noción de autodesarrollo o de realización personal aparece asociado íntimamente, a un cierto “ideal de autenticidad” (Taylor, 1994). Estas cuestiones tienen, pues, una importancia que es crucial en la definición que Juan hace de sí mismo, en la configuración de su identidad y nos instalan, indefectiblemente, en la discusión acerca de “la vida buena” y de la comprensión del bien como fuente moral.

De acuerdo con Taylor (1996, 2006: 137 y ss.), el bien de manera general, “designa cualquier cosa que se considere valiosa, digna, admirable, de cualquier clase o categoría”. Puede tratarse de una acción, una motivación, o una forma de vida que se valore como cualitativamente superior. El filósofo canadiense, postula a los “bienes constitutivos” como fuentes morales, como “origen y principio de configuración de la identidad”. Estos, permiten, además, constituir o definir lo que es una acción buena. El bien constitutivo es una fuente moral en el sentido en que “es algo cuyo amor” nos motiva a llevar a cabo una acción buena y nos faculta para hacer el bien y ser buenos. Además, los bienes constitutivos definen o respaldan otro tipo de “bienes vitales” (entre los que podrían mencionarse la libertad, la justicia social, el altruismo, la solidaridad, etc.) los cuales son facetas o componentes esenciales de la vida buena. Existen, además, “una pluralidad de bienes y fines últimos”, lo que hace que en la vida práctica pueda resultar difícil discernir cuál es el bien que debe

orientar nuestra acción¹⁵¹ y nuestra conducta. Existen, pues, diferencias difíciles de tasar, múltiples significaciones, debido a que “las nociones de bien varían de un sujeto a otro y difieren dependiendo de aquello a lo que cada persona aspira para sí” y de los bienes en los cuales funda su propia realización (Zegers, 2013: 59).

Además, Taylor recupera de las corrientes individualistas modernas el ideal de la autenticidad. Desde su perspectiva, la autenticidad nos propone un estilo de vivir “más auto-responsable” que nos posibilita llevar, potencialmente, una vida más diferenciada, satisfactoria y plena. Asumir este ideal en su mejor expresión nos conduce a descartar o a luchar contra las formas más egocéntricas y narcisistas de autorrealización y nos pone ante el reto de vivir de acuerdo con nuestras convicciones, compromisos y exigencias morales más profundas. “A la luz de este ideal de autenticidad pareciera que tener relaciones meramente instrumentales supone actuar de una forma que se anula a sí misma”. De esta manera, en esta perspectiva de la ética, el sujeto debe poder conducirse “a partir de proyectos personales” y de acuerdo con los bienes y los horizontes contra los que las cosas adquieren significado, lo cual exige ir más allá de la simple elección y del relativismo moral¹⁵² (Taylor, 1994: 87).

En este sentido, considero que Juan ha logrado, después de su rompimiento con la vida religiosa y de que pudo asumir abiertamente su orientación sexual, redefinir su vida, sus prioridades y, en cierta medida, sus marcos de referencia

¹⁵¹ Para el filósofo canadiense, la distancia entre los valores y sus fuentes morales se estrecha a través de los procesos de *articulación*. La idea de articulación es un elemento central en su propuesta. Encontramos el sentido de la vida al articularla mediante “nuestros poderes de expresión” (Cincunegui, 2014: 282). “Dar sentido” significa para Taylor, “identificar qué es lo que hace que un objeto sea digno de respeto, formular correlativa y más completamente la naturaleza de esas respuestas y explicar lo que todo ello presupone, tanto de nosotros mismos como de nuestra situación en el mundo”. Encontrar un sentido a la vida depende, en buena medida, de la posibilidad que tenemos de “enmarcarla a través de expresiones significativas que sean adecuadas”. Lo que se articula aquí, según Taylor, “es la imagen que asumimos y a la que recurrimos ante cualquier pretensión de rectitud, parte de la cual estamos obligados a explicar cuando tenemos que defender nuestras respuestas” o actitudes como correctas (Taylor, 2006: 26, 27).

¹⁵² Para Taylor (1994: 72), en “el relativismo moral blando”, las cosas no tienen significación en sí mismas sino porque las personas así lo creen, “como si pudieran determinar qué es significativo, bien por decisión propia, bien quizá porque así lo piensan”.

o su sistema de creencias. Aunque sigue teniendo una alta valoración del mundo religioso, del papel que desempeñan algunos de los representantes de la Iglesia en la vida de las comunidades vulnerables y sus convicciones morales y religiosas siguen siendo centrales en su mundo, considera que su vida actual es digna, satisfactoria y meritoria, en la medida en que ha podido construir una relación de pareja que le brinda seguridad y estabilidad emocional, además que le ha permitido “*crecer en lo personal*”. Una conquista importante en su vida moral ha sido “la capacidad de elegir por sí mismo”, me refiero a que ha logrado cierto control sobre la influencia ejercida por su familia y sobre los condicionamientos que imponen las costumbres y las normas establecidas socialmente. En buena medida, su satisfacción y la posibilidad de sentirse realizado tiene que ver con el hecho de que ha podido ser él mismo, ser *auténtico*, al aceptar su orientación sexual y al llevar a cabo sus deseos más profundos, los que identifica como propios y que corresponden a lo que aspira ser. Considero, pues, que la perspectiva de Juan sobre la autorrealización parece coincidir con los planteamientos que Taylor hace sobre este tema. De acuerdo con este último, la idea de ser fiel a lo que cada uno es pasa por la posibilidad que tenemos de “ser fieles a nuestra propia originalidad”. En otras palabras, “la noción de que cada uno de nosotros tiene una forma original de ser humano conlleva que cada uno de nosotros tenga que descubrir lo que significa ser nosotros mismos” (Taylor, 1994: 94).

Si bien, las conquistas personales le han permitido a Juan alcanzar una enorme tranquilidad, satisfacción y seguridad en sí mismo (en su identidad), además de la posibilidad de construir una vida plena y feliz, considero que su proceso de autorrealización no se restringe al plano personal o a lo estrictamente individual, ya que sus convicciones morales y espirituales continúan estando indemnes. Me refiero a que los principios y valores cristianos, su fe y sus compromisos con los más necesitados siguen ocupando un lugar preponderante en su proyecto de vida. Así se refirió a estas cuestiones:

“Yo creo que la responsabilidad con las víctimas no es solamente del Estado, sino de toda la sociedad que tendría que estar acompañando el

proceso de reparación integral a estas personas. Sobre todo, creo que hay una gran deuda de los empresarios y de las personas más ricas de este país que han contribuido a esta guerra que hemos vivido durante tanto tiempo. Ellos tienen una deuda muy grande con estas víctimas (...). Pero mi compromiso con las víctimas es desde el evangelio. Si tuviera que explicárselo a alguien que no sea creyente; mi compromiso es desde la conciencia, al saber que estas personas han sufrido en una guerra sin sentido. Entonces, considero que mi deber es ayudar a que esas personas salgan adelante y poner un granito de arena en la construcción de este país. Pero mi compromiso se sustenta, fundamentalmente, en un principio evangélico. Así yo ya no sea parte de la Iglesia, sigo estando bautizado y como creyente, yo me sigo considerando católico (así la Iglesia no me considere católico en este momento). Entonces, yo tengo un compromiso desde el evangelio, desde lo que Jesús enseña en justicia y en entrega hacia los demás”.

(...) Me parece que el hecho de haber parado con el ministerio sacerdotal y de haber querido asumir mi identidad sexual, de decir ¡no más con la Iglesia!, no significa que haya perdido el compromiso con la comunidad. A mí la Iglesia me dio todos los elementos necesarios para poder tener esa sensibilidad frente a la gente que sufre, en este caso, las víctimas o la población vulnerable, y poder hacer un trabajo como de más compromiso hacia ellos. Entonces, yo no he perdido la misión de mostrarle a la gente que tiene unos derechos, que reclame, que luche por sus derechos. De poder decirle a la gente mire: esta reparación no es la mejor, no es lo que uno quiere para ustedes, pero es lo que nos está ofreciendo el Estado: no lo deje perder. Uno quisiera que fuera mucho más, y mejores cosas, pero lastimosamente, entre lo poco que hace el estado, a mí me parece que se está haciendo un trabajo importante. Y, qué mejor que los que estemos acompañando ese proceso lo hagamos de corazón y comprometidos para que estas personas lleguen a recibir, así sea una pequeña ayuda, que contribuya a que puedan salir adelante”.

Considero, pues, que en el caso de Juan, dicho horizonte de significado y de valor, esto es, las cosas que asume como moral y espiritualmente importantes y las exigencias que emanan de estos compromisos superiores, iluminan su trabajo y su vocación de entrega y servicio a los demás, se mantienen en el centro de su mundo y operan como un bien preeminente y constitutivo, a partir

del cual adquieren coherencia sus elecciones y su proyecto vital, encuentra unidad en su vida moral y ha podido formar su propia identidad¹⁵³.

“Yo me siento en un estado de comodidad, entre comillas, porque atender víctimas lo puede llevar a uno a momentos de tristeza, de desilusión, de angustia por la situación en que están estas personas, y también, porque en algunos casos, uno no pueda ayudarlos en las aspiraciones que ellos tienen. Pero considero que se está tratando de hacer un trabajo transparente para mitigar ese dolor y ese sufrimiento de estas personas. Yo no me veo en una oficina o en un banco sentado recibiendo plata, yo aquí atiendo personas, pero me siento a atenderlas, a escucharlas, a verlas a la cara, a conocer su sufrimiento, a conocer lo que están viviendo, y a indicarles, de alguna u otra forma, cual es el camino que deben seguir para que ellos logren la reparación integral.(...) Entonces, me siento haciendo algo que, profesionalmente, me deja satisfecho y no solo eso, en mi realización personal, de acuerdo a todo lo que he venido estudiando, va siendo coherente con lo que yo he aprendido en mi familia, en mi formación cristiana, católica, y en mi formación académica”.

Si bien, Juan ha logrado reorientar su vida conforme a unos bienes escogidos libremente y con los cuales ha procurado ser coherente y ha podido vivir y realizarse en lo personal (al marginarse de una institucionalidad que condenaba su sexualidad como práctica vergonzosa e inadecuada, mientras que él la considera constitutiva de su identidad), esto no ha significado que los horizontes de valor: su fe, sus convicciones morales y su compromiso cristiano con los otros pierdan fuerza y legitimidad en su vida.

Finalmente, considero que la responsabilidad es definida por Juan, en cierta medida, a través de la idea de compromiso y de servicio hacia los que sufren. En este caso, como dije anteriormente, se trata de un compromiso que está enraizado en una idea de bien y en unos horizontes sustantivos de significado que corresponden a una forma particular de teísmo: el catolicismo. Es un compromiso que no se define “en abstracto”, no solo porque Juan ha tenido que aprehenderlo reflexivamente, a través de evaluaciones fuertes, en un

¹⁵³ Para Taylor (2006: 140), las religiones monoteístas como el catolicismo y el judaísmo conciben el bien constitutivo de la misma forma en que él lo ha planteado.

esfuerzo por ser coherente y fiel a sus marcos valorativos y a unos bienes que identifica como constitutivos en su vida, sino también, porque sus compromisos y obligaciones morales con los más necesitados pasan por la construcción de unas relaciones personales de cercanía, por unos vínculos de afecto, así como por una toma de *conciencia* frente al sufrimiento humano y por una preocupación por las necesidades concretas de los demás. Estos elementos configuran en buena medida su *sentido del deber*, el cual se traduce en toda una vocación de servicio y en una entrega hacia los que han sido puestos en el lugar de víctimas y han sufrido la injusticia de la violencia y la guerra.

De esta manera, Juan desde la Unidad de Víctimas ha podido hacer un acompañamiento a muchas víctimas que conoció en el pasado, en las diferentes comunidades rurales en las que estuvo como miembro de la Iglesia. Ha estado implicado de diferentes formas con algunas de ellas, desde el mismo momento en que sufrieron la violencia: la muerte de sus familiares, el desplazamiento o el despojo de sus tierras. Pudo acompañarlas moral y espiritualmente durante su proceso de duelo. Y ahora, a través de su trabajo como funcionario de la Unidad, ha podido orientarlas jurídicamente y apoyarlas en todo el proceso de recuperación (psicosocial) y de reconstrucción de sus vidas.

Considero, pues, que Juan después de su dimisión de la Iglesia ha podido a través de su trabajo con la unidad de víctimas, encontrar un nuevo lugar en el mundo, uno moral y espiritualmente significativo para él. Aunque ya no hace parte de la institucionalidad de la Iglesia ha podido vincularse a otra institución, el Estado, que le posibilita (en tanto ciudadano, una vez que deja de pensarse en relación con Dios y la Iglesia) sentir que cuenta, en cierta forma, con el amparo o el respaldo del establecimiento y que su actividad o su trabajo goza de cierta dignidad y notoriedad. Como vimos a lo largo de este capítulo, Juan apela a la institucionalidad como un valor fundamental de su vida, pues, en cierta forma, durante toda su trayectoria su lugar en el mundo ha estado definido a partir de unos marcos institucionales. Así, el trabajo que realiza en la reparación de las víctimas de la guerra al lado del Estado, le ha permitido, no sólo reconducir o canalizar su vocación de servicio y reafirmar sus

compromisos morales y religiosos con los que sufren, sino también, alcanzar la autorrealización y vivir una vida más diferenciada, rica y meritoria.

Para terminar, podría decir que Taylor es uno de los herederos más importantes, junto a autores como MacIntyre, de la denominada tradición de las virtudes o también llamada ética teleológica, que tiene a Aristóteles como uno de sus máximos exponentes. Aunque el filósofo canadiense no llega a construir una ética de las virtudes propiamente como la que postuló el filósofo griego e incluso, como la que sí llega a desarrollar MacIntyre. Un aspecto central en la perspectiva del autor y que explica, en buena medida, la pertinencia que ha cobrado en este estudio, particularmente, en la interpretación de las historias de vida de Juan y Luisa¹⁵⁴, es su adscripción al catolicismo. “La reivindicación semántica de una articulación de valores en clave religiosa” (Thiebaut, 1994:13), su interés moralizante y la consideración de que la fuente moral principal es el Dios cristiano¹⁵⁵, hace que el planteamiento de Taylor sea, especialmente útil para dar cuenta de aquello que inspira moral y espiritualmente a Juan, a responder de manera responsable frente al sufrimiento y la situación de vulnerabilidad de los otros y que lo motiva, también, a canalizar sus energías de manera deliberada en función de un idea de bien.

¹⁵⁴ Recordemos que en el relato de vida de Luisa, su compromiso moral con las víctimas se había construido, en buena medida, a partir de su proceso de formación en los sectores populares, en las Comunidades Eclesiales de Base, en donde tuvo una importante influencia del pensamiento cristiano de la Teología de la Liberación y posteriormente, en su militancia en la guerrilla del ELN, que tenía un importante ascendente de algunos sacerdotes revolucionarios. Estas experiencias y aprendizajes la llevaron a incorporar muy pronto una vocación de “*servicio, muy cristiana*”, que la conducen a elegir, posteriormente, en sus palabras una “*opción de vida por los pobres*”.

¹⁵⁵ De acuerdo con, Abbey (2000, citado por Cincunegui 2013: 284, 285) el catolicismo de Taylor, y su compromiso de fundamentar la moral, “no es contradictorio al intento de articular una teoría ética que sea aceptable para personas de diferentes creencias religiosas” y para los no creyentes. Aunque Taylor se concibe a sí mismo como “un católico con una perspectiva ecuménica, que encuentra grandeza en otras tradiciones religiosas como el judaísmo, el islam y el budismo”.

CUARTA PARTE: Discusión y conclusiones

Descripción general

En esta parte me propongo hacer una discusión de los hallazgos o los resultados obtenidos a lo largo de la investigación, para lo cual he propuesto dos capítulos, cada uno dedicado a una parte de la tesis. En el primero (capítulo 9), he organizado la discusión de los resultados con base en los objetivos trazados para esta investigación. El propósito principal ha sido establecer en qué medida se logró cada uno de estos y cuáles son las evidencias empíricas y las herramientas teóricas que dan cuenta de ello. De esta forma, he desarrollado este apartado poniendo en relación las preguntas de investigación y los objetivos, con los marcos interpretativos con los que he ido articulando los relatos; considerando que estos marcos revelan cómo se han ido desarrollando las preguntas de investigación en la relación con los narradores. Ya no se trata de ocuparnos de los narradores del estudio por separado sino de articular en este momento sus voces y testimonios en un diálogo conjunto entre ellos, el contexto social en que se producen dichas relaciones e interacciones; mi saber precedente, es decir, mis supuestos, intereses y preocupaciones, y las fuentes teóricas en las que me apoyé y que en gran medida dieron lugar a la definición del objeto de estudio.

Una vez discutidos los resultados de la primera parte del estudio, el décimo capítulo se centra en la discusión de algunas implicaciones pedagógicas derivadas de la comprensión de la manera en que los sujetos de la investigación han construido, a lo largo de sus trayectorias, su sentido de responsabilidad y sus compromisos con las víctimas. Se trata de una serie de reflexiones, planteamientos y preguntas que pretenden abrir nuevas vías o posibilidades de pensar una escuela y una educación ética que tenga como uno de sus propósitos centrales la formación de sujetos sensibles y responsables frente al sufrimiento de las víctimas, en contextos marcados por la guerra y la violencia.

Este capítulo finaliza con un apartado donde hago unas consideraciones finales alrededor de algunos temas que quedan abiertos y sobre los cuales valdría la pena profundizar más en futuros proyectos.

9. Noveno capítulo: narrativas y experiencias sobre la responsabilidad frente a las víctimas

9.1. Introducción

En este capítulo no pretendo hacer un resumen de la revisión teórica ya realizada acerca de la responsabilidad y las obligaciones morales que tenemos con los otros que han sido vulnerados por la violencia de la guerra. Me interesa, más bien, avanzar en la comprensión de cómo los protagonistas de este estudio, con trayectorias tan disímiles, han llegado a construir unos compromisos con aquellas personas que han sufrido las consecuencias de la guerra.

De esta manera, he procurado no hacer un uso excesivo de la teoría, limitándolo a aquellos casos en que una noción o una idea formulada por algún autor, me permita desplegar un poco más la argumentación. Aunque a lo largo de la discusión emergerán nociones morales, no haré énfasis en los marcos teóricos en los que estas pueden situarse, algunas de estas teorías solamente serán referenciadas (Luna, 2006: 206). Lo anterior obedece a que en este estudio la pretensión no ha sido establecer a partir de sus hallazgos generalizaciones estadísticas. Así, he procurado no imponer a los datos (las narrativas y los significados que reconstruyeron los narradores) conceptos derivados teóricamente, sino más bien he tratado de “configurar los elementos de los datos en una historia que unifica y da significado” a los relatos (y a los sentidos de responsabilidad con las víctimas que en éstos se expresan), con el propósito de articular la singularidad que entraña la trayectoria de vida de cada uno de los protagonistas del estudio, sin manipular su voz ni su experiencia (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001: 109-110). En concordancia con el enfoque biográfico-narrativo, siguen hablando los sujetos; de este modo, la experiencia, las narrativas y los significados que ellos construyeron a partir de éstas, seguirá siendo el elemento central de la trama argumental que he intentado construir en este estudio.

Teniendo en cuenta lo anterior, puedo decir que las narrativas de vida de Juan, Martha y Luisa, así como las diversas descripciones que hicieron sobre su trabajo y sus relaciones con los otros, las explicaciones de sus razones para actuar, la descripción de los contextos de estas acciones e interacciones, así como sus juicios y evaluaciones (si bien, como señala Bertaux -2010:47-, las descripciones, explicaciones y evaluaciones no son formas narrativas, hacen parte de toda narración y contribuyen a construir significados), me han ayudado a comprender el papel central o la importancia que cobran tanto la experiencia vivida como las vinculaciones personales (o el grupo social de pertenencia) y los marcos de referencia –alrededor de los cuales construimos nuestra identidad (Taylor, 1994: 49)–, en la construcción de su sentido de responsabilidad y en los compromisos que han asumido con los otros que han sido victimizados por la violencia.

Algunos de los sentidos de responsabilidad o los compromisos que los narradores reconocen con las víctimas guardan relación con los marcos de interpretación adoptados en este estudio. Sin embargo, encontré que otros de estos sentidos, relacionados especialmente con las experiencias de la guerra y de sufrimiento, la injusticia, con la privación de derechos y con la falta de reconocimiento social, en el marco de nuestro conflicto armado, político y social, plantean interrogantes a los marcos de interpretación adoptados inicialmente. Estas coincidencias y esos marcos de interpretación de la base empírica serán presentados a continuación.

9.2. El carácter moral, ético y político de la responsabilidad con las víctimas

Buena parte de lo que muestra la investigación es que en las narrativas de Juan, Martha y Luisa, la responsabilidad y los compromisos asumidos con las víctimas incluyen de diferentes maneras aspectos relacionadas con la moral y la política. En cuanto a lo moral, vimos que, en gran medida, sus compromisos aparecen anclados a un horizonte de sentido y de valor, es decir, a un sistema de creencias, valores y principios morales y religiosos (Taylor, 2006). Este elemento se hizo evidente, especialmente, en las narrativas de Juan y Luisa,

quienes vivieron un importante proceso de socialización y de formación al lado de la Iglesia católica, con una fuerte influencia del pensamiento cristiano de la teología de la liberación. Por otro lado, el sentido de responsabilidad aparece también vinculado a su experiencia moral frente a la violencia, las situaciones de injusticia, la falta de reconocimiento social, la violación y negación de derechos (Honneth, 2009, 2011), y a la propia experiencia de sufrimiento ante la pérdida, el dolor o la vulnerabilidad de los otros que son cercanos afectiva y socialmente.

En sus relatos se hizo evidente que su trayectoria de trabajo con las víctimas y su actuación en lo público, desde las instituciones del Estado, las organizaciones no gubernamentales y las organizaciones sociales, son un componente central de un modo de vivir o de un proyecto de vida que es considerado por ellos significativo, meritorio y satisfactorio, y que es coherente además, con unos determinados modelos o ideas de realización personal (Taylor, 1994, 2006). Por otro lado, en sus narraciones, aparecieron también una serie de nociones y explicaciones sobre sus maneras de actuar, juicios y valoraciones relacionados con temas como la justicia, el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad humana, el cuidado de los otros, etc., que constituyen categorías que se pueden definir como morales.

Con respecto a la política, vimos que el sentido de responsabilidad o los compromisos que, por ejemplo, en el caso de Martha reconoce con las víctimas, involucran acciones y motivaciones relacionadas con la exigencia ante el Estado de garantías y restitución de derechos, así como a acciones que tienen por objeto la construcción del bien común o del bienestar de la comunidad. En concordancia con Echavarría y Nieto (2010: 139), esto hace que las razones y las motivaciones de tipo moral que justifican las prácticas políticas de Martha estén vinculadas a un sentido de la dignidad humana, de justicia y de reconocimiento de derechos a todos los ciudadanos.

Sugiero también que el carácter político que tienen los compromisos de Martha con su comunidad y con todos aquellos que han sufrido experiencias de injusticia, de falta de reconocimiento, se puede apreciar a través de la

apropiación deliberada que ella hace de la noción de víctima, la cual se puede entender como una categoría de negociación política frente a la institucionalidad. Este planteamiento coincide con lo que ha señalado Jimeno (2010: 116), quien propone que la categoría de víctima adquiere un carácter central en la construcción sociocultural de un conjunto simbólico al cual acuden deliberadamente ciertos actores sociales en la sociedad colombiana, en la búsqueda de reivindicación y reconocimiento.

Finalmente, autores como Fayad (2000), Mèlich (2010), Bárcena y Mèlich (2014), han llamado la atención sobre una distinción que resulta ser fundamental para pensar la naturaleza de los compromisos asumidos frente a las víctimas por los sujetos que hicieron parte de esta investigación: la distinción entre ética y moral. Para Bárcena y Mèlich (2014: 13), la ética no es lo mismo que la moral. Esta última nos remite a “un conjunto de procedimientos, de normas, de costumbres, de hábitos o de valores, propios de una cultura concreta en un momento determinado de su historia”; por su parte la ética, es entendida por estos autores ante todo como una *respuesta* “a la demanda del otro en una situación inaudita e imprevisible”.

Considerando lo anterior, es posible afirmar que el sentido de la responsabilidad, especialmente en la narrativa de Martha, tiene ante todo un carácter ético. Si bien, en los relatos de Juan y Luisa, la responsabilidad aparece anclada a unos marcos de referencia, esto es, a un sistema de creencias, a unos valores y a un sentido del deber de carácter moral y religioso, en el caso de la narrativa de Martha, la responsabilidad y su trabajo con las víctimas trascienden el espacio de lo moral. Su compromiso o su sentido de responsabilidad con los otros se ha configurado como una respuesta frente a la experiencia de la guerra y al sufrimiento de los otros, y como un “gesto de resistencia” (Bárcena y Mèlich, 2014) frente a diferentes formas de violencia; a saber, las injusticias, la exclusión y el desprecio social y la privación de sus derechos.

9.3. La responsabilidad definida en términos de compromiso

Por otro lado, este estudio ha mostrado que los tres narradores comprenden y definen su sentido de la responsabilidad frente a las víctimas principalmente a través de la idea de compromiso. En relación con este primer sentido, en efecto, vemos cómo en los casos de Juan y de Luisa, este sentido de compromiso con las víctimas está vinculado a una idea de bien y a unos horizontes de significado y de valor, esto es, a sus convicciones, creencias y a unos valores morales y espirituales que se inscriben en el cristianismo católico (Taylor, 2006). En sus relatos, el sentido de la responsabilidad aparece definido, en gran medida, a partir de una noción de “*compromiso cristiano*”, ligado por un lado, a un sentido de “*servicio hacia los más necesitados*” y, por otro, a una cierta *conciencia* o sensibilidad moral ante el sufrimiento de los otros, propia también de la moral cristiana.

En el caso de Martha, se trata de un compromiso que tiene un carácter moral y ético (en los sentidos ya mencionados), pero que revela también una dimensión política. Este sentido de la responsabilidad está anclado, por un lado, a una lucha por la defensa y la reivindicación de los derechos vulnerados a las comunidades afrocolombianas y a las víctimas que ha dejado la guerra en su región, y por otro, a un sentido de identidad y de pertenencia a una *comunidad moral* (sobre este aspecto volveré más adelante).

Para Honneth (1992, 2010), la experiencia de falta de reconocimiento en una de estas tres esferas: violación, privación o desposesión de derechos y exclusión¹⁵⁶, serviría de motivación para que un sujeto o un grupo se comprometiera en una lucha por el reconocimiento social (Rosenfield y Saavedra 2013: 32). Este principio de acción parece coincidir con los planteamientos de Martha, especialmente cuando afirma que su compromiso y su lucha por el reconocimiento y la reivindicación de los derechos de su gente tiene que ver con “*la indignación que uno siente cuando se ve ignorado, cuando ve que no recibe el mismo trato del otro, cuando se te violan los derechos y no te tratan*

¹⁵⁶ Que corresponden a las tres esferas de reconocimiento que propone el autor: amor, derecho y solidaridad (Honneth, 1992: 211).

como persona". Es precisamente la percepción y la experiencia de la violación de sus ideas de justicia (asociadas a la propia dignidad e integridad) y los sentimientos de indignación, rabia, impotencia o el resentimiento que acompañan dichas experiencia, los que en buena medida la han "*motivado a seguir en la lucha por los derechos*" y a comprometerse en diferentes procesos sociales y comunitarios. Por eso Sugiero que la perspectiva moral y política de Martha, va más allá de la exigencia de una ampliación de las relaciones de reconocimiento. Para ella, las víctimas en Colombia tienen derecho a que se les repare o se les restituya integralmente por toda la violencia y el sufrimiento que han vivido por cuenta de la guerra y la violencia. En palabras de Martha: "*se trata más de un asunto de justicia y de derecho*".

La persistencia del conflicto armado en su región impone serios desafíos, no sólo a las expectativas morales y a la lucha social y política que viene dando Martha en su región (así como la que libran otros líderes comunitarios, sociales y del movimiento de víctimas en distintas regiones del país) para que les sean restituidos efectivamente los derechos a los miembros de su comunidad, sino también al ambicioso proceso de reparación que adelanta el gobierno en el marco de la *Ley de Víctimas y Restitución de Tierras* (Ley 1448 de 2011). Desde la promulgación de esta ley, cientos de víctimas han sido amenazadas e intimidadas, en las distintas regiones del país, como consecuencia de su liderazgo y participación en los procesos de restitución de tierras y por la exigencia de sus derechos (Bolívar, 2015)¹⁵⁷.

¹⁵⁷ De acuerdo con esta autora, "un poco menos de cien reclamantes de tierras han sido asesinados desde 2008. Aunque la *Unidad de Protección* (organismo de seguridad del Estado creado para ejecutar medidas de protección y seguridad de personas, colectivos, grupos que por su cargo o ejercicio de sus funciones puedan tener un riesgo extraordinario o extremo) ha invertido miles de millones de pesos en proteger a las víctimas, falta aún una política adecuada de prevención dirigida a investigar y sancionar a los victimarios, despojadores o testaferros, y a desmontar las organizaciones criminales que los acompañan. Quizás esta es una de las razones que explican el número reducido de reclamaciones de restitución de tierras: hasta enero de 2015 se habían presentado 72 mil solicitudes de las 360 mil que tenía proyectadas el gobierno para el decenio. Mientras el gobierno nacional no garantice la vida e integridad de las víctimas, un buen número de ellas se abstendrá de presentarse a reclamar sus derechos. Esto sucede generalmente cuando deben enfrentarse a sus despojadores o victimarios, como ocurre en el proceso de restitución de tierras". Los diálogos de paz entre el gobierno y las FARC en La Habana son un paso importante "para que disminuya el número de víctimas y para que la reparación y la restitución tengan lugar en zonas hasta ahora inaccesibles. Para esto es

En relación con esta situación Echavarría y Nieto (2010: 139) ha planteado que la participación política, en el marco del conflicto armado, sólo es para aquellos líderes sociales y comunitarios que están dispuestos a asumir las consecuencias que trae consigo el liderazgo social y político, lo cual implica sobrellevar no sólo el dolor de ver morir a sus compañeros de lucha, sino enfrentar las amenazas, la intimidación, el miedo y continuar con su trabajo por la defensa y la exigencia de sus derechos. Esta condición especial del tipo de compromiso que han asumido líderes sociales y comunitarias como Martha con su comunidad, y de su lucha ante el Estado por la reivindicación de derechos, excede las explicaciones que Honneth ofrece acerca de las condiciones de posibilidad para la acción de protesta social de los grupos marginados y las motivaciones que llevan a un sujeto o a un grupo a comprometerse en una lucha práctica por el reconocimiento social. Como he dicho antes, para Honneth el comportamiento de protesta social de los grupos excluidos surge como una respuesta a la violación de ideas de justicia, sin embargo de acuerdo con los aportes de Martha, el compromiso ético y la lucha social surge como respuesta ante *la experiencia del horror*, esto es, ante la necesidad de enfrentar o sobrevivir a la guerra, al desplazamiento, el despojo, la violencia y las situaciones extremas que ponen en peligro la integridad y la vida de las personas.

No es lo mismo percibir la violación de una idea de justicia por la falta de reconocimiento o por la privación de un derecho concreto, que la falta de reconocimiento por la total acción de horror o aniquilación del otro. Las situaciones límite, vividas por Martha y por muchas otras víctimas en el país, en el marco del conflicto armado, muestran que la necesidad de salvaguardar la

necesario que la política de desarme, desmovilización y reintegración se articule con la de atención y reparación, de modo que se promuevan espacios de esclarecimiento de la verdad y de reconocimiento de responsabilidades que faciliten el restablecimiento de los derechos de las víctimas y permitan la reintegración de los desmovilizados. No obstante, dado que las FARC no han sido el único actor responsable de las violaciones a los derechos humanos, son inaplazables el diseño y ejecución de estrategias destinadas a perseguir a los responsables de estas violaciones y a desmontar las organizaciones políticas, sociales y económicas que los soportan". (Bolívar J., 2015. En: <http://www.dejusticia.org/#!/actividad/2544>. Consultado el 14-04-2015). En el capítulo 1 de este estudio hago una referencia amplia a este tema.

propia vida y la de los demás, desbordan no sólo los horizontes de expectativas por encontrar reconocimiento social, sino los marcos de referencia moral o los imaginarios sociales. Sugeriría, siguiendo a Das (2008: 256), que en el caso de Martha y las víctimas de San Cristóbal, más que una lucha por el reconocimiento, se trata de una lucha “por redimir la vida en el espacio de la devastación”.

9.4. La importancia de la comunidad o del grupo para la definición de la responsabilidad moral

Los relatos de Juan y Luisa, pero especialmente, el de Martha, nos dejan apreciar el importante papel que cobra la noción de comunidad (o la pertenencia un grupo social) en la configuración de compromisos morales y políticos con los otros. Si bien en el caso de Martha su actuación en lo público y su trabajo comunitario están articulados a un proyecto personal y profesional (coherentes con unos ideales de autorrealización), sus compromisos están definidos, en buena medida, a partir de las exigencias morales que emanan de las relaciones de identidad, de afecto y de reconocimiento mutuo, que tienen lugar en la comunidad de pertenencia. Sugeriría, incluso, que su idea de autorrealización no es concebible al margen de una comunidad moral o de una red de soporte social y de socialidad (Taylor, 2006, Honneth, 2011, Das, 2008). Como ya he señalado en otra parte, de acuerdo con Taylor (2006: 43), llegamos a definirnos y a realizarnos plenamente como sujetos a partir de unos horizontes de valor y de significado que están anclados a una comunidad definidora, cuyo sistema de normas, ideas de bien y de tradiciones marcan nuestra propia realización¹⁵⁸. Honneth (2011), al igual que Taylor, vincula el desarrollo de la autonomía y la autorrealización a la existencia de una estructura moral social. Sin embargo, la comunidad es concebida por Honneth como algo de índole relacional, en donde se distinguen diferentes formas de reconocimiento: amor, amistad, relaciones de derechos y solidaridad, en este sentido, la noción de autonomía cobra también una dimensión relacional,

¹⁵⁸ De esta forma, dice Taylor (2006: 43), nuestra identidad se define a partir de “los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual” intentamos establecer “lo que es bueno, valioso y lo que se debe hacer”.

social, intersubjetiva y situacional, basada en el reconocimiento (Honneth y Anderson, 2011). Al respecto, estos autores sostienen que:

“La autorrealización de alguien no es, entonces, una cuestión de un ego solitario reflexionando sobre sí mismo, sino el resultado de un proceso intersubjetivo continuo, en el cual su actitud frente a sí mismo emerge en su encuentro con la actitud del otro frente a él” (Anderson y Honneth 2011: 88)¹⁵⁹.

Buena parte de lo que proponen estos autores se puede apreciar en el relato de Martha, quien a pesar de haber experimentado algunas transformaciones críticas (a raíz de sus expectativas y proyectos personales, asociados a la necesidad de mejorar sus condiciones de vida y las de su familia) en relación con su perspectiva del trabajo comunitario, manifestó siempre un fuerte compromiso, un sentido de entrega y de sacrificio personal hacia sus compañeras de *la asociación*, hacia las víctimas que ha dejado la violencia en su comunidad de origen (San Cristóbal) y hacia su gente, es decir, el pueblo afrodescendiente, que ha sufrido, a juicio de Martha, no solo la violencia de la guerra sino también la exclusión, la falta de reconocimiento, la pobreza, etc.

Por su parte, en los relatos de Juan y Luisa, la noción de comunidad o el sentido de pertenencia a una estructura moral social, adquiere también un significado importante en la definición de sus compromisos morales con las víctimas. En el caso de Luisa vimos cómo las diversas comunidades o asociaciones (las comunidades Eclesiales de Base, los movimientos sociales, el movimiento campesino, la guerrilla del ELN) de las que formó parte a lo largo de su trayectoria y las relaciones de reconocimiento y de afecto que construyó con los otros en estos contextos, tuvieron una clara influencia, después de su desvinculación de la guerrilla, para que optara por el trabajo social, desde los organismos del Estado y las ONG dedicadas a la defensa de los derechos humanos, a los temas de paz, al trabajo con las comunidades, etc. En el caso de Juan, la fuerza que cobra la figura de la comunidad en la definición de su sentido de responsabilidad, en principio, está más asociada a la familia (a la relación con sus padres y a los aprendizajes adquiridos en este espacio de

¹⁵⁹ Traducción mía.

socialización) y posteriormente, a la comunidad religiosa, a la que estuvo vinculado por varios años, y en donde fue formado en una moral del servicio y de acompañamiento a los más necesitados, a los vulnerables y a los que sufren.

Estos elementos parecen coincidir con los planteamientos de Zegers (2013: 62) quien, retomando la perspectiva de Taylor (1989, 1994), sugiere que el horizonte significativo y valorativo de las cosas que conciernen y preocupan a un sujeto, es casi siempre un legado de la familia, o de una comunidad tributaria de determinadas tradiciones, valores y normas morales. Según esta autora, no podemos escapar a la influencia de aquellos con quienes nos relacionamos e identificamos. Estas relaciones y marcos de referencia nos transmiten valores, establecen modelos de conducta, estilos de vida que pueden ser considerados por los sujetos como superiores o más dignos que otros, y nos permiten reconocer también que tenemos obligaciones o una clase particular de responsabilidad hacia aquellos con quienes compartimos dichos marcos.

Un elemento que considero importante destacar, especialmente para pensar las posibilidades de educar la responsabilidad con los otros (que en principio, pueden ser considerados como distantes o ajenos a nuestro círculo afectivo y social inmediato), es que, en el caso de Martha, su sentido de responsabilidad no se circunscribe a su comunidad de pertenencia, sino que se extiende a una comunidad moral más amplia. En su relato, Martha reconoció unos compromisos, unas identificaciones y un sentido de solidaridad con otros sectores o grupos sociales: los pobres, los indígenas, y todos aquellos que al igual que ella, han sufrido las injusticias, la exclusión social y la violencia de la guerra. Este aspecto del compromiso moral y político de Martha rebasa las explicaciones que Taylor da sobre la trascendencia que tienen los marcos referenciales (o los horizontes de valor compartido), las relaciones que definen la identidad, y en última instancia, las diversas asociaciones o comunidades de las que hacemos parte, en la definición de nuestras obligaciones y en los compromisos morales con los demás.

Lo anterior nos permite concluir que si bien la responsabilidad aparece anclada a unas relaciones sociales y a un espacio moral, desde de una perspectiva del reconocimiento, es posible tejer vínculos de identidad, relaciones de asistencia, de solidaridad, de valoración y de compromiso, con aquellos que, aunque en principio parezcan ser lejanos o extraños a nuestra comunidad de pertenencia, han experimentado la violencia de la guerra o han padecido situaciones de injusticia, de exclusión social y de privación de sus derechos (Honneth, 2009: 313 y ss.). Este hallazgo parece coincidir con el planteamiento de Echavarría y Nieto (2010: 140), para quien la responsabilidad ética surge como “una respuesta a lo que es posible hacer por los cercanos y los extraños-cercanos”, con el propósito de que estos puedan mejorar sus condiciones de vida. Lo que configura la responsabilidad con las víctimas no es sólo el sentido de pertenencia a una comunidad, sobre la base del territorio, la nación, la cultura, la lengua o la tradición moral, sino el reconocimiento o la valoración que hago de la vida de los otros, que al igual que yo son vulnerables y están expuestos a los daños, la violencia y la muerte.

9.5. La experiencia vivida y el compromiso con las víctimas

A partir de las narrativas de Luisa, Juan y Martha podemos apreciar también algunos rasgos de la experiencia personal y la significación que en ésta tiene la responsabilidad y los compromisos que reconocen con aquellos que han sido vulnerados por la violencia. En la reconstrucción que hicieron de su trayectoria de trabajo con las víctimas, los tres dan cuenta de la relación que se establece entre experiencia y ética. Al respecto, Mèlich (2010: 126), ha afirmado que en tanto “la corporeidad es constitutiva de la vida de cada uno de nosotros, no nos queda más remedio que reflexionar acerca del papel que desempeña de facto la experiencia en la ética, puesto que esta no puede prescindir de aquella”. Quisiera, pues, retomar en este apartado esas articulaciones concretas entre experiencia y responsabilidad.

Como vimos en los capítulos anteriores, en sus relatos, el sentido de la responsabilidad con las víctimas aparece anclado de manera fuerte a su experiencia personal. Considero que las narrativas de estos sujetos sobre las

experiencias vividas por ellos nos sitúan ante las circunstancias prácticas de la vida cotidiana, ante el acontecimiento, las relaciones con los otros, los sentimientos, el sufrimiento, la vulnerabilidad y la fragilidad de la vida, pero sobre todo, nos sitúan frente al cuerpo o la corporeidad (MacIntyre, 2001; Butler, 2006, 2010; Mèlich, 2010; Bárcena, 2012, Ortega y Romero, 2013). Podría decir, a partir del planteamiento de Mèlich, que en los relatos de nuestros tres narradores, la corporeidad y la experiencia están en el núcleo constitutivo de sus compromisos frente a las víctimas.

Al respecto, en la narrativa de Martha, la experiencia vivida ante la violencia, las injusticias y la falta de reconocimiento social han sido fundamentales en la construcción de su sentido de responsabilidad y en los compromisos éticos y políticos que ha asumido con las víctimas de San Cristóbal. Especialmente, “las experiencias morales” *negativas* que vivió durante el período de infancia y de juventud con la pobreza de su familia, la falta de oportunidades y los obstáculos que tuvo para educarse, el racismo y el menosprecio que padeció en diferentes momentos, le permitieron adquirir muy pronto una sensibilidad y una actitud de resistencia y de lucha ante estas situaciones de injusticia, y comprometerse moral y políticamente con la reivindicación de los derechos de su gente.

En relación con lo anterior, Honneth (2011: 261,262), ha dicho que las luchas sociales se sustentan en las experiencias morales de los grupos (o los individuos) ante la falta de reconocimiento social o ante la privación de derechos. Los sentimientos de injusticia (rabia, indignación, impotencia) que desencadenan dichas experiencias y las expectativas morales defraudadas por parte de la sociedad constituyen la fuerza motriz de la lucha por las condiciones intersubjetivas de la propia dignidad y la justicia social. Lo mismo ocurre en el proceso práctico en que las experiencias individuales de desprecio “pueden llegar a sentirse como vivencias clave de todo un grupo”. De esta forma, aparecen los motivos de la acción política, la resistencia y las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento (Naranjo, 2009: 147).

Por otro lado, la narrativa que construye Martha sobre su experiencia ante los acontecimientos de violencia que tuvieron lugar en San Cristóbal, nos muestra de manera concreta y clara su *capacidad de respuesta*¹⁶⁰, su *sentido de protección y de sacrificio personal*, (a través de las acciones llevadas a cabo por ella y por las mujeres de la *asociación*) para contener el daño causado a las víctimas. Su historia y su narrativa representan la mirada de la víctima que da cuenta de los hechos de violencia “desde su propio lugar” y experiencia. Su testimonio nos da un registro del sufrimiento, del trauma y de algunos de los efectos o las marcas que la violencia deja en la experiencia y en el cuerpo de las víctimas y de las comunidades.

En el caso de Luisa, vimos cómo su propia experiencia con la violencia (la persecución política, la tortura), su sufrimiento ante la pérdida de su esposo y de sus compañeros de lucha, durante sus años de militancia en la guerrilla del ELN, así como el malestar y el sufrimiento que aún padecía (después de 20 años de su desmovilización de esta organización) ante la soledad de su vida personal y en su vida política, habían sido elementos determinantes en su “*opción de vida por las víctimas*” y en su compromiso, desde las organizaciones no gubernamentales, con los temas de paz y derechos humanos.

Juan en sus relatos, atribuyó un significado importante a su experiencia de dolor y al sufrimiento familiar ante la enfermedad, el padecimiento y la precariedad de la vida de su hermana menor, quien sufrió una meningitis que la mantuvo postrada por 18 años en una cama. A su juicio, estas experiencias le dieron la posibilidad de construir una *conciencia* moral ante el sufrimiento de los otros y en buena medida, están en la base de su vocación de servicio y en su compromiso con aquellos que han sido victimizados en la guerra. En relación con estos temas, Bárcena (2012), propone una interesante reflexión sobre la experiencia de lo frágil, lo vulnerable y del dolor, como punto de partida para pensar la educación y la filosofía. Este autor nos sugiere “pensar la

¹⁶⁰ Para Mèlich (2010: 130), desde la perspectiva de una ética de la compasión como la que propone, “nadie puede evitar el sufrimiento y que la respuesta ética no consiste en ponerse en el lugar del otro sino a su lado. Es verdad que no podemos evitar sufrir experiencias pero la compasión nos ayuda a soportarlas”.

educación como una experiencia del ‘cuidado de sí’ y del ‘cuidado del otro’ que toma como punto de apoyo y reconocimiento ético lo vulnerable, lo que *deviene otro* como accidente” (Bárcena, 2012: 14, cursiva en el original).

De este modo, apoyado en los planteamientos de Bárcena, sugiero que en el caso de Juan, el drama y el sufrimiento familiar frente a semejante acontecimiento; el padecimiento de su hermana, su fragilidad y la precariedad de su existencia, pero sobre todo, el ejemplo que le dieron sus padres, en términos de cuidado, entrega y de compromiso hacía esa “*niña enferma*” y desvalida, le permitieron aprender del dolor, de la vida imperfecta dependiente y vulnerable (Bárcena, 2012: 13, Mèlich, 2010:196).

El anterior hallazgo parece coincidir con el planteamiento de Mèlich, para quien la ética constituye “una relación de respuesta que surge de la experiencia” y, más sucintamente, de una *experiencia negativa*; a saber la experiencia del sufrimiento del otro (2010: 139). Pero a diferencia de lo que plantea este autor, lo propuesto por Martha y Luisa en sus relatos, nos sugiere que el sentido de responsabilidad con los otros surge además de la propia experiencia de sufrimiento. La experiencia de la victimización, es decir, el padecimiento de la violencia en el propio cuerpo, fue determinante en la definición de su sentido de identidad, de reconocimiento y de compromiso con las víctimas. Lo que estos relatos nos sugieren es que la conciencia moral surge no sólo a partir de ese encuentro con el sufrimiento del otro, sino a partir de mi propio padecimiento, de mi corporeidad, esto es, a partir de mi propia experiencia de sufrimiento.

Los hallazgos de este estudio permiten concluir que los compromisos morales y políticos que estos sujetos han asumido con las víctimas a lo largo de sus trayectorias de trabajo en lo público, en las ONG, y desde el trabajo social y comunitario, no tienen como sustento la razón o la autonomía como sugirió Kant (1921, 2003), ni se orientan a partir de principios imparciales de justicia (Rawls, 1997) sino que más bien aparecen anclados a su “experiencia por excelencia” (Levinas, 1977: 51), esto es, a la corporeidad, al sufrimiento propio y el de los otros cercanos, a las experiencias de injusticia y de la falta de reconocimiento, en palabras de Bárcena (2012: 13), a “la experiencia humana,

no de la normalidad, sino la de la *excepcionalidad*, entendida como experiencia de lo frágil y de lo vulnerable”. Lo encontrado en este estudio parece, pues, ratificar los planteamientos de autores como Bárcena y Mèlich (2014); Mèlich (2010) y Ortega y Romero (2013: 71), quienes afirman que a diferencia de lo que propuso Kant, la ética y la construcción de la responsabilidad con los otros, no son ajenas a la experiencia, a la corporeidad y a la condición natural del hombre como ser vulnerable, dependiente y situacional.

10. Décimo capítulo: contribuciones para una educación ética en un contexto de guerra

10.1. Una aproximación al contexto educativo colombiano

Dada la importancia que ha cobrado la noción de experiencia en este estudio, y en virtud del enfoque biográfico-narrativo en el que se inscribe, he optado por iniciar este apartado recogiendo algunos aspectos relacionados con mi historia personal, trayectoria académica y experiencia como profesor de ética y filosofía. Este abordaje me permitirá hacer algunas referencias al contexto educativo colombiano, y en particular, a la formación ética y ciudadana, que ponen de relieve la importancia de incorporar en dichas áreas una perspectiva de la responsabilidad frente a quienes han sufrido la violencia, en contextos marcados por conflictos armados, políticos y sociales.

Como expresé en la introducción, mi preocupación por la responsabilidad ética y política frente a las víctimas del conflicto armado en Colombia nació, en gran medida, a partir de mi historia familiar, de la relación con mi madre y su historia de vida. Considero que su testimonio y su historia de lucha me permitieron adquirir una sensibilidad moral frente a la tragedia que viven millones de víctimas, que al igual que ella, han sufrido los rigores de la guerra en Colombia.

Otro elemento clave en la construcción de esta tesis ha sido mi trayectoria académica y profesional. Desde el inicio de mis estudios de licenciatura en filosofía entre el año de 1997 y el 2004, mis preocupaciones, búsquedas personales e intereses académicos han girado alrededor de la filosofía política y especialmente de la ética. Gracias a que en esa época el plan de estudios del programa de filosofía que cursé era bastante flexible, me dediqué, principalmente, a estudiar estas áreas. En el año 2004, cuando cursaba el tercer año de carrera, comencé a trabajar como profesor de filosofía y ética en un pequeño colegio de mi ciudad natal. A partir de este momento me empecé a interesar también por la pedagogía y por la didáctica de la filosofía. De esta forma, en mi trabajo de grado, pude reflexionar en torno a una propuesta

educativa que pudiera formar la “actitud filosófica”¹⁶¹ en los niños y adolescentes, inspirado en la filosofía socrática y en el Programa de Filosofía para Niños (FpN) de Matthew Lipman¹⁶². Este trabajo hizo que en mis clases de filosofía y de ética (que impartía desde el primer grado hasta el último de bachillerato), me concentrara en la formación del pensamiento crítico y reflexivo de los educandos. Se trataba de propiciar el desarrollo de las habilidades intelectuales relacionadas con el pensar bien, con el razonamiento, la formación de conceptos y la investigación filosófica a través de una metodología conocida como “la comunidad de indagación”¹⁶³ (Carmona, 2005: 110).

En el área de ética, mi trabajo se centraba tanto en el desarrollo del razonamiento moral como en la “investigación ética”¹⁶⁴, ya que desde el planteamiento de Lipman, estos eran considerados componentes claves de la educación moral¹⁶⁵ y ciudadana. Mi propuesta tuvo una gran acogida en aquella

¹⁶¹ Como integrante del Grupo en *Educación y Filosofía* de la Universidad del Valle (Cali, Colombia), trabajé en el proyecto de investigación: “*Educar para pensar: la enseñanza de la actitud filosófica en la educación básica secundaria y media*”, proyecto financiado por Colciencias (Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia), código: 1106-11-11392). Dicho proyecto contribuyó a la creación de un Programa y un diplomado de Formación Permanente para Docentes y dio origen al libro titulado: “*Educar para Pensar: la enseñanza de la actitud filosófica*. ISBN: 958670465-3, publicado en el año 2004, en el que contribuí con un capítulo titulado: “Hacia el desarrollo de la actitud filosófica desde el pensamiento socrático”.

¹⁶² El proyecto y el Programa de Filosofía para Niños aparece en Estados Unidos a finales de los años sesenta. Fue creado por Matthew Lipman, profesor de la Universidad de Montclair, en New Jersey. Este programa pretende mejorar las habilidades de razonamiento en los niños, intentando ayudarles a desarrollar un pensamiento crítico y creativo (Lipman, 1998: 67, 68).

¹⁶³ En dicha estrategia tienen lugar procesos cognitivos, a través del ejercicio dialógico, de razonamiento, de investigación, de organización de la información; todo ello tendiente a la formulación de juicios y al desarrollo de habilidades intelectuales. Los alumnos aprenden a objetar el razonamiento débil, a construir argumentos sólidos, a aceptar la responsabilidad sobre sus aportaciones, a respetar otras perspectivas y a practicar la autocorrección (Carmona, 2005: 113).

¹⁶⁴ La investigación ética implica tanto la comprensión como la evaluación rigurosa de nuestras elecciones morales. Se trata de un proceso “que sólo puede desarrollar una persona en la medida en que va adquiriendo ciertas destrezas de razonamiento” y unas actitudes de cuidado frente a los otros. “A través de la investigación ética que se realiza en las novelas del currículo, el joven dialogante examina sus propias pautas de educación moral haciéndose —él mismo— sujeto de ella, al considerarse capaz de someter a examen los contenidos y las prácticas morales que le han sido enseñados desde su infancia” (Carmona, 2005).

¹⁶⁵ “La educación moral que propone la *FpN* se hace desde una perspectiva en la cual se invita a los niños y a los jóvenes a que se eduquen moralmente indagando sobre sus propios hábitos,

institución y, posteriormente, en otros colegios a los que me vinculé como profesor de ética y filosofía, pues era plenamente compatible con el enfoque por *competencias* que establecía el Ministerio de Educación Nacional (MEN) para la educación básica y media en Colombia. Además, por esos años, la propuesta de Matthew Lipman estaba ganando fuerza y difusión¹⁶⁶ en el contexto educativo.

El desarrollo de una “política de competencias” en el sistema educativo, colombiano obedeció, en su momento, a las exigencias o los requerimientos internacionales¹⁶⁷. Dicha perspectiva de la educación se insertaba dentro de “la política pública de Calidad de la educación”. Simultáneamente, en el año 1995 se propuso el proyecto de “*Reconceptualización de los exámenes del Estado*”, con el cual se pretendió “sustituir las pruebas de aptitud aplicadas desde 1968”, por el gobierno, para el ingreso a la educación superior, con base en una evaluación por competencias. La noción de competencia que se planteó en

sobre los contenidos morales que se les enseñan de diversas formas. De esta manera, la educación moral incluye la investigación ética como uno de sus factores esenciales” (Carmona, 2005: 118).

¹⁶⁶ El profesor Diego Pineda y del grupo Lisis, de la Universidad Javeriana de Bogotá, produjeron “una versión propia de todo el programa original de FpN, el escrito por Lipman”. Pineda ha “traducido y adaptado al contexto de Colombia las siete novelas básicas del programa de Lipman. Además escribió tres textos para trabajar la filosofía en la escuela primaria con un énfasis especial en los problemas éticos vinculados con algunos asuntos de ciencias naturales y ambientales y una serie de cuentos cortos para trabajar diversos temas éticos: la justicia, las mentiras, la crueldad, etc., en la escuela primaria. Este trabajo ha contribuido a que hoy en día, el programa de Lipman se conozca más o menos bien en Colombia”. El equipo de trabajo de Pineda ha dado también un impulso importante a la formación de profesores dirigiendo varios diplomados y cursos de formación en FpN en Bogotá y muchas otras partes del país, e incluso en países como Ecuador y Panamá (Tomado de Diotime, n°36 (04/2008. Consultado el 8 – 05 – 2015. Disponible on-line en: <http://www.educ-revues.fr/Diotime/AffichageDocument.aspx?iddoc=32900>). Además, de organizar diferentes eventos en el país (congresos, foros, seminarios, etc.) sobre la Filosofía para Niños. También empezaron a crearse diferentes grupos de investigación en varias universidades del país, a partir de la propuesta de Lipman.

¹⁶⁷ El enfoque de las competencias en el sistema educativo colombiano tuvo como antecedente la V Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado, que se realizó en San Carlos de Bariloche, Argentina, en el año de 1995. En esta se acordó “la puesta en marcha del Programa de Evaluación de la Calidad de la Educación. Con esta iniciativa se buscó dar cumplimiento a los requerimientos del Banco Mundial que exigían la elaboración de un informe de la calidad de la educación” (Quintero y Molano, 2009: 41-42).

dicho proyecto, de manera general, fue la de “*saber hacer en contexto*” (Quintero y Molano, 2009: 41-42)¹⁶⁸.

De acuerdo con Quintero y Molano (2009: 42), para el desarrollo de esta política de competencias, el Ministerio de Educación Nacional junto con el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior (ICFES) reunieron a un equipo de intelectuales pertenecientes al sector educativo para que fundamentaran y diseñaran la prueba de evaluación por competencias. En sus discursos, estos académicos retomaron los planteamientos de Hymes (1996) y de Habermas (1984) para implementar y fundamentar la evaluación por competencias¹⁶⁹.

Si bien el discurso de “las competencias como evaluación” en el contexto educativo colombiano se introdujo como una propuesta transformadora “de las prácticas educativas y de las formas tradicionales de interacción pedagógica”¹⁷⁰, en este modelo la pedagogía quedó supeditada a la evaluación por competencias, es decir que no son las teorías pedagógicas las que orientan

¹⁶⁸ En el año de 1968, según Quintero y Molano (2009: 42) se realizaron “los primeros Exámenes Nacionales. Estas pruebas eran unificadas para toda la población colombiana y para su calificación se utilizaron escalas nacionales. En esas fechas, el Servicio de Admisión Universitaria y Orientación profesional se transformó en Servicio Nacional de Pruebas (ICFES, 1999). En el 2000 se aplicó un nuevo Examen de Estado: la evaluación por competencias. Los fundamentos teóricos de esta propuesta y las especificaciones de los instrumentos de evaluación se iniciaron en 1995”.

¹⁶⁹ De acuerdo con Quintero y Molano, “para Hymes la competencia no es lingüística sino comunicativa y obedece a procesos de aprendizaje, de un lado, y a las condiciones del uso y del contexto, del otro. Hymes sustituye la idealización chomskyana de un hablante oyente ideal ubicado en una comunidad homogénea sin limitaciones de memoria, ni distracciones, ni intereses, por la idea de un hablante oyente real afectado por situaciones históricas y culturales” Por su parte Habermas considera que “la competencia comunicativa, que incluye a la competencia lingüística, tiene como propósito resolver los interrogantes relacionados con las condiciones ideales requeridas para propiciar el entendimiento entre los hablantes (...) Para Habermas, tanto la competencia lingüística como la competencia comunicativa contribuyen a que los hablantes dominen las situaciones de entendimiento; estas competencias dotan a los sujetos de reglas lingüísticas y semánticas requeridas para la producción e interpretación de los actos de habla. A juicio de Habermas, la diferencia entre la competencia lingüística con la competencia comunicativa consiste en que para la primera, la unidad de análisis es la oración, mientras para la segunda son los actos de habla” (2009: 40).

¹⁷⁰ Con el enfoque por competencias se trató de superar el énfasis dado a la memoria y a la repetición de las prácticas pedagógicas, al “dualismo tradicionalmente presente entre escuela y contexto, la estrechez del concepto de inteligencia ligado a la habilidad y la destreza y, finalmente, la exclusión social” (Quintero y Molano, 2009).

y definen la evaluación sino que son las competencias como objeto de evaluación las que definen la pedagogía (Quintero y Molano 2009: 42). Podría decirse que en el contexto colombiano, a partir de un “enfoque pragmático” la acción educativa ha sido reorientada hacia “la obtención de resultados evaluables” (Ortega y Romero, 2013: 68) traducidos en un saber hacer en contexto.

Efectivamente, desde mi experiencia en los diferentes colegios en los que trabajé, era claro que había una tendencia creciente de dirigir la mayor parte de los esfuerzos del equipo de educadores y de la coordinación académica, hacia la obtención de buenos resultados en las pruebas de Estado, pues este constituía un criterio de excelencia o de calidad académica.

Para el caso de la formación ciudadana, el MEN ha definido unos “*Estándares Básicos de Competencias Ciudadanas*”¹⁷¹, y estas directrices han llevado a las instituciones educativas a asumir de manera explícita la educación ciudadana de sus educandos. De acuerdo con el MEN, el enfoque por competencias para la formación ciudadana es compatible con una perspectiva del desarrollo moral, entendida esta última, como “el avance cognitivo y emocional que permite a cada persona tomar decisiones cada vez más autónomas y realizar acciones que reflejen una mayor preocupación por los demás y por el bien común” (MEN, 2004: 9). De otro lado, el Ministerio de Educación ha querido enmarcar la formación ciudadana desde este enfoque de las competencias, en la perspectiva de los derechos humanos, al tratar de vincularlos con “las situaciones de la vida cotidiana en las que éstos pueden ser vulnerados”.

A pesar de lo anterior, considero que este enfoque no es suficiente para pensar en qué medida, en un contexto marcado por la violencia, por la guerra y por el sufrimiento de millones de personas que han sido victimizadas, tienen que

¹⁷¹ De acuerdo con el documento “Formar para la ciudadanía ¡Si es posible!, del Ministerio de Educación Nacional, (2004: 6), los estándares de competencias básicas “son criterios claros y públicos que permiten establecer cuáles son los niveles básicos de calidad de la educación a los que tienen derecho los niños y niñas de todas las regiones de nuestro país, en todas las áreas; por eso, hemos establecido estándares de competencias básicas en matemáticas, lenguaje, ciencias naturales, sociales y ciudadanas”.

incluirse responsabilidades y obligaciones éticas y políticas con aquellos que han sido vulnerados por esa violencia. Si bien el enfoque por competencias para la formación ciudadana que propone el Ministerio de Educación, reconoce la importancia que tiene la educación en valores y el bien común, estas dimensiones tienden a desvanecerse ante la tendencia imperante “que le asigna a la educación la adquisición de aquellas competencias técnicas e intelectuales que, se supone, demanda la sociedad del desarrollo” y del conocimiento (Ortega y Romero, 2013: 69). Considero pues, que en la formación de las competencias relacionadas con la educación ciudadana y con la formación moral, el acento es puesto en la mejora de la capacidad de juicio o del razonamiento moral, es decir, en la formación de las habilidades cognitivas relacionadas con el análisis, la argumentación y el dialogo en torno a los dilemas morales y se deja de lado o simplemente “se olvida”, tanto las circunstancias socio-históricas de una parte importante de la sociedad colombiana que ha quedado atrapada en medio de la guerra, como también nuestra responsabilidad y los compromisos éticos y políticos que tenemos en tanto sociedad, frente a ellos. Tal vez como sostienen Ortega y Romero (2013),

“Este ‘olvido’ no se ha debido a un deliberado propósito de ‘mirar para otro lado’, de pasar página. Consideramos, más bien, que nuestra amnesia está vinculada a un discurso en educación que hunde sus raíces en una antropología y en una ética que han hecho del *logos* su punto arquimédico. (...) La corporeidad, la contingencia, la vulnerabilidad del ser humano es un escenario muy alejado del ‘reino de las ideas’ en el que se ha instalado el discurso y la praxis educativa. Y una ética que desconoce e ignora la ‘circunstancia’ del ser humano (corpóreo, situacional, ambiguo, temporal) incapacita al hombre para insertarse en ‘su’ mundo y convivir con el otro, le hurta la forma de responder de él y ante él” (Ortega y Romero, 2013: 68).

Considero que el contexto de la guerra y la violencia que persiste en nuestro país, los problemas y las situaciones que vulneran gravemente la dignidad y la integridad de millones de personas, víctimas no sólo de la guerra sino también de una cierta “violencia estatal” que los precariza y los expone, de manera diferencial, a los daños, la violencia de la guerra y la muerte (Butler, 2010:46), además de las condiciones de exclusión y de falta de reconocimiento social, nos obliga a replantear tanto los contenidos como las estrategias actuales en la formación ética y ciudadana, y a enfocar la educación en general, desde un

paradigma que ponga a los que sufren, a las víctimas, como punto de partida y, por tanto, a la responsabilidad como un eje central tanto de la reflexión ética como pedagógica.

En estas condiciones, la escuela, y en particular la educación ética y ciudadana, no se puede reducir a la transmisión de determinados conocimientos y al desarrollo de habilidades y competencias dejando a un lado la realidad cotidiana de la vida, las condiciones socio-históricas y las experiencias de sufrimiento que padecen las víctimas (Ortega y Romero, 2013:70). La inhumanidad que rodea a la guerra, la tragedia y el dolor de los otros le impone a la escuela una obligación moral y política ineludible, a saber, la formación de ciudadanos sensibles, compasivos y sobre todo responsables ante el sufrimiento y la precariedad a la que han sido llevados las víctimas.

A partir de los aspectos ya mencionados en los apartados anteriores, específicamente: la experiencia, el sufrimiento, la vulnerabilidad, la comunidad y el reconocimiento, teniendo como telón de fondo los relatos de Luisa, Martha y Juan, y apoyado en las ideas y argumentos de algunos autores que han reflexionado sobre la importancia de estos temas en los ámbitos educativos, exploro a continuación las posibilidades de incorporar un énfasis en la formación del sentido de responsabilidad frente a las víctimas, en la escuela y, en particular, en las propuestas pedagógicas de educación ética, valores y formación para la ciudadanía.

10.2. El potencial de formación y de transformación de la experiencia y la configuración del compromiso con las víctimas

La primera consecuencia que se deriva de este estudio para la formación ética, es el importante papel que tiene la experiencia vivida en la construcción de la responsabilidad con las personas que han sido victimizadas. Por tanto, de lo que tendría que ocuparme ahora sería cómo pensar una educación de la responsabilidad frente a los que sufren, a partir de la experiencia.

Lo anterior adquiere un importante significado en el contexto colombiano, pues el modelo de las competencias como evaluación¹⁷², ha dado lugar a una educación alejada de la experiencia, especialmente, de lo que acontece en el marco del conflicto armado y de las experiencias de sufrimiento de quienes han sufrido sus consecuencias. Considero que “esta forma *intelectualizada* de concebir la enseñanza y el aprendizaje”¹⁷³ (Sierra, 2013: 336, cursiva en el original), además de empobrecer los procesos y las experiencias de aprendizaje y de formación, puede afectar también los modos de sentir y de vincularse con quienes han sido victimizados por la violencia, del sujeto que está en proceso de formación¹⁷⁴.

La relevancia que tiene la experiencia para los contextos educativos y especialmente para la formación ética, ha sido señalada por diferentes autores. Para empezar, quisiera detenerme en el potencial de formación o de transformación que la experiencia puede llegar a tener en nuestra vida o en la conciencia que tenemos de ella. Podríamos decir que su capacidad formativa y transformadora está ligada, en gran medida, a la noción de acontecimiento (Mèlich, 2010: 129). En las palabras de Heidegger (1987: 143, citado por Larrosa, 2002: 25) “vivir una experiencia con algo significa que algo nos acontece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma”. De esta forma, dice Larrosa (2002: 21-24) “el sujeto de la experiencia es sobre todo un espacio donde tienen lugar los acontecimientos”.

¹⁷² Que como señalé antes, es un modelo que privilegia el desarrollo del pensamiento, esto es, de las habilidades o las competencias intelectuales necesarias para que los educandos puedan superar exitosamente las pruebas o las evaluaciones estatales de acceso a la universidad.

¹⁷³ Para García Amilburu (2013: 85, cursiva en el original), “el fin específico al que se orientan tanto la *enseñanza* como el *aprendizaje* es la *educación*, y esta debe considerarse un fin en sí misma, porque resulta imprescindible para el desarrollo de la vida humana. La educación constituye un *estado de la persona* al que se aspira por el beneficio intrínseco –no instrumental– que reporta a nuestras vidas. Por eso, igual que no tiene sentido preguntar a un ser humano *para qué* quiere ser feliz, tampoco lo tiene cuestionarse *para qué* se desea ser una persona educada, ya que el hombre solo puede vivir en cuanto tal si ha tenido la posibilidad de recibir algún tipo de educación”.

¹⁷⁴ Desde una perspectiva distinta a la que he asumido en este estudio, González Martín y Fuentes (2012), han señalado que las modas educativas promueven que los educadores se ocupen de determinadas competencias y experiencias, dejando de lado otras experiencias “que han de ser también educadas para poder construir una sociedad tolerante, justa y solidaria”. De este modo, los autores proponen que la escuela, constituye un “lugar privilegiado de socialización” y un contexto adecuado para educar en el perdón.

En un sentido similar, Bárcena (2002: 504), ha escrito: “todo acontecimiento es lo que nos permite *hacer una experiencia*. Un acontecimiento no es aquello sobre lo cual experimentamos”, sino todo lo contrario, es lo que “hace experiencia en nosotros, porque es algo que nos pasa y no nos deja igual que antes”. Podríamos decir que la ruptura, la contingencia, la incertidumbre, lo imprevisible, etc., como elementos constitutivos del acontecimiento¹⁷⁵, hacen de la experiencia algo imposible de programar, de predecir o de controlar, a no ser que se trate de una experiencia objetivada libre de cualquier momento histórico, como ha señalado Gadamer (1999:421), lo cual sólo se logra a través “del experimento natural-científico”, mediante su organización metodológica.

La experiencia nos muestra que no es posible vivir una vida totalmente planificada, pues los acontecimientos pueden romper, modificar o desarticular nuestras expectativas y nuestros planes de vida (Mèlich, 2010: 129). En esta medida, cuando algo nos pasa, cuando un acontecimiento irrumpe (de imprevisto) en nuestra vida, “rompe la continuidad” de nuestro tiempo (Bárcena, 2002: 504), nos saca de nuestra cotidianidad, altera nuestros marcos de referencia, nuestros modelos de conducta, nos transforma de alguna manera, o al menos nos obliga a replantear o a resignificar nuestro plan de vida.

Cuando hablamos, pues, de “tener o hacer” una experiencia, “eso no significa que la hagamos suceder, “tener o hacer” significa aquí sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a algo” (Heidegger, 1987: 143, citado por Larrosa, 2002: 25). Así, podríamos decir que sólo el sujeto que hace, “padece” o tiene experiencias puede estar abierto o ser receptivo a su propia transformación. Gracias a que vivimos experiencialmente, a que la experiencia es lo que nos forma y nos constituye,

¹⁷⁵ De acuerdo con Bárcena y Mèlich (2014: 19, cursiva en el original) “los acontecimientos son de diversas clases. Hay acontecimientos que vivimos de modo indiscutiblemente personal, porque las cosas que nos pasan, nos conciernen de forma estrictamente individual, tienen un carácter constructor de humanidad. Pero también existen acontecimientos que tienen un impacto en nosotros como partícipes de una *humanidad común* junto a otros seres humanos. Esta segunda categoría de acontecimientos pueden suponer, o bien un punto en el que algo nuevo se funda o un momento de radical destrucción de lo que ya conocíamos o creíamos saber”.

gracias a que habitamos y nos apropiamos del mundo en el día a día, en nuestra cotidianidad (Das, 2007: 2), la experiencia se presenta como una dimensión ineludible para la reflexión ética y pedagógica, y en este caso, para una educación que pretenda potenciar la sensibilidad ante el sufrimiento y formar un sentido de responsabilidad con las víctimas, en los educandos.

Buena parte de lo que ha mostrado esta investigación parece coincidir con lo que plantean estos autores. Hemos podido ver, a través de las historias de Luisa y de Juan, cómo su trayectoria y en buena medida, su identidad, se ha reconfigurado a partir de una serie de acontecimientos y experiencias que desencadenaron en ellos procesos de crisis, de sufrimiento, de ruptura, pero también de transformación y de recomposición.

En el caso de Luisa, la pérdida de sus otros significativos de manera violenta (su pareja y sus compañeros de lucha durante sus años de militancia en la guerrilla del ELN), pero también la ruptura de las relaciones políticas asociadas a sus antiguos marcos de referencia, la habían hundido en sucesivas crisis de sentido y la obligaron a reorientar el rumbo de su vida en diferentes momentos. Por su parte, en el caso de Juan, la decisión de asumir su homosexualidad públicamente, tras enamorarse profundamente de otro hombre, le había permitido evaluar y resignificar quién era, el tipo de vida que llevaba y quién realmente quería ser. Estos acontecimientos lo hicieron reorientar su proyecto de “vida pastoral” y precipitaron su renuncia a la Iglesia católica. Podría decir que en estos casos, la experiencia vivida, como señala Gadamer (1999: 432), presupuso que inevitablemente se vieran defraudadas muchas expectativas, no sólo las propias sino también las de algunos de sus seres cercanos.

En buena medida, fueron estas experiencias marcantes, desarticuladoras y contingentes, las que permitieron que tanto Luisa como Juan, pudieran poner en cuestión radicalmente, modificar y dotar de nuevos sentidos su sistema de creencias, sus marcos de referencia y los modelos de vida y de conducta que antes consideraban como moral y espiritualmente superiores, pero también les permitió reafirmarse en sus compromisos morales con las comunidades con las que habían trabajado buena parte de su vida, ahora, lejos de la Iglesia, (en el

caso de Juan) y al margen de la militancia política (en el caso de Luisa), desde un nuevo escenario, como funcionarios públicos, al lado de las instituciones del Estado y las organizaciones no gubernamentales que trabajan por la defensa de los derechos y la reparación de las víctimas del conflicto armado.

El caso de Martha ilustra mejor la capacidad de transformación que envuelve la experiencia y muestra cómo la experiencia de la guerra puede ser resignificada en términos de responsabilidad y de compromiso con los otros. Como vimos en su relato, su propia experiencia como víctima y como testigo ante los acontecimientos de violencia ocurridos en San Cristóbal pudo ser transformada en términos de un compromiso ético con su gente (y con quienes han sido victimizados en la guerra) y de toda una lucha social y política ante el Estado por la restitución de los derechos vulnerados a las comunidades afro que habitan esta región del país. La lucha social y política de Martha y su trayectoria de trabajo comunitario, ha implicado un proceso de crecimiento personal (una formación del liderazgo en su comunidad, la mejorara sustancial de sus condiciones de vida y la de su familia, la construcción de un capital cultural y simbólico importante, teniendo en cuenta las condiciones de pobreza y exclusión que se imponen en su región) y de experiencia no solo individual sino como miembro de un colectivo, que construye y refuerza su identidad justamente en esos lazos. Y también un tipo de compromiso que le ha representado diferentes situaciones de riesgo (no solo para ella, sino también para su familia) y en ese sentido ha tenido que asumir otra vulnerabilidad distinta a las que ya había vivido.

Así, pues, pensar la responsabilidad a partir de la perspectiva y de la experiencia de quienes han padecido de cerca los acontecimientos de la guerra y han sufrido sus consecuencias, es una oportunidad para recuperar el acontecimiento como objeto de reflexión. Se trata, pues, como han dicho Bárcena y Mèlich (2003: 195), de rescatar la experiencia y el acontecimiento “como aquello que pone en cuestión al pensamiento”, aquello que lo desafía y que permite un repensamiento tanto del orden de lo ético como de lo pedagógico.

10.3. Las experiencias de construcción colectiva y la formación del sentido de responsabilidad

Además de la capacidad de transformación que tiene la experiencia en la vida de las personas, este estudio ha mostrado que el compromiso con las víctimas aparece vinculado también, en las narrativas de sus protagonistas, a experiencias de construcción colectiva y de participación en procesos sociales, comunitarios y políticos, las cuales dan lugar a experiencias de reconocimiento mutuo y a sentidos de obligación moral, esto es, a actitudes de cuidado, protección, y de atención afectiva hacia los más vulnerables. Además, como ya lo expuse anteriormente, la noción de comunidad o el pertenecimiento a un grupo social constituye un elemento central, no sólo en relación con los compromisos que estos sujetos reconocen con las víctimas, sino también en la configuración de la propia identidad.

En relación con lo anterior, quisiera volver al relato que hizo Martha (ver capítulo quinto) de una de las incursiones de los paramilitares en San Cristóbal, y de los días posteriores a los hechos de violencia, cuando se tuvo que enfrentar a los victimarios y asumir (junto a sus compañeras de *la asociación*) las labores de recuperación, acompañamiento y protección de las familias que más habían sufrido en estos hechos de violencia. Las descripciones que hizo sobre las razones, los sentimientos y las motivaciones morales (en las que aparecieron categorías o criterios morales como apoyo, lealtad, solidaridad, así como sentimientos de rabia, impotencia, indignación ante los hechos de violencia y la violación de la integridad física de los otros) que le permitieron responder de la forma en que lo hizo, ante semejantes acontecimientos, nos permiten apreciar la importancia sustantiva que tienen las experiencias de construcción colectiva, las redes de soporte social y afectivo y el sentido de pertenecimiento a un grupo, en la capacidad de respuesta ante la vulneración y el sufrimiento de los otros.

Si bien, la posibilidad de asociarse con los otros surge, como vimos en su historia, como un recurso para enfrentar y superar las condiciones de precariedad, de pobreza y de exclusión a las que históricamente han sido

condenados los pueblos afrocolombianos y las comunidades indígenas de esta región país, y como una forma de llevar a cabo, de manera más efectiva, acciones de resistencia, de lucha política y de reivindicación de derechos ante el Estado y la sociedad, los grupos y las organizaciones comunitarias (en este caso las conformadas por las víctimas) permiten también la construcción de valores compartidos y el mantenimiento de las relaciones de reconocimiento recíproco, que son elementos fundamentales en la constitución del sujeto, pues garantizan las condiciones de su integridad personal (Honneth, 1999: 184, 185, 2013). De esta manera, las experiencias de construcción colectiva y las comunidades morales conformadas por las víctimas, se configuran como espacios en los cuales es posible la reconstrucción de la *cotidianidad*, esto es, el sitio donde se recompone la vida y el tejido social (Das, 2008: 159 y ss.).

Sin embargo, además de la cuestión de cómo uno llega a comprometerse con el que hace parte de su comunidad, de su grupo social, o con quien comparte rasgos de familiaridad, es fundamental analizar cómo nos comprometemos con aquellos que son lejanos, desconocidos o ajenos a lo que somos nosotros. Más concretamente, cómo podemos llegar a asumir responsabilidades o compromisos con quienes han sido victimizados, la mayor parte de los cuales permanecen en el anonimato. O porque, como ha dicho Judith Butler, en tiempos de guerra, no llegan a ser del todo *reconocibles*, pues sus vidas han sido “representadas” como menos valiosas y por tanto, menos dignas de cuidarse, defenderse y de un duelo público (Butler, 2010: 14 y ss.).

Considero pues, que la experiencia de trabajo comunitario y en los procesos sociales y políticos han hecho posible que Martha construya una identidad moral y vínculos de afecto y de solidaridad, así como unas relaciones de reconocimiento con otros colectivos y con personas que, aunque no hacen parte de su grupo étnico o de su comunidad de origen, al igual que ella y la gente de San Cristóbal, han sufrido los rigores de la guerra y la violencia, la pobreza y la exclusión social. Estos componentes esenciales de la vida en comunidad, le han permitido configurar un sentido de compromiso y de responsabilidad ética y política amplio e incluyente.

Por su parte, en el caso de Juan, sus experiencias de “trabajo pastoral” y de acompañamiento a las comunidades rurales víctimas de la guerra y la pobreza, así como en las labores humanitarias, como mediador ante los diferentes grupos armados para proteger las vidas de los miembros de las comunidades, tienen un importante significado en su narrativa, especialmente, en la definición de sus compromisos morales y en su elección (después de su retiro de la Iglesia) de continuar trabajando en los procesos de reparación de las víctimas del conflicto armado desde los organismos que el Estado ha creado para este fin. En el caso de Luisa, su experiencia de militancia política en los movimientos sociales y en la guerrilla del ELN, de trabajo con las comunidades de campesinos, con los afrocolombianos, fueron permanentemente rememoradas por ella, a lo largo de su historia, y están en la base de su perspectiva moral y de su “*opción de vida*” por el trabajo con las víctimas y las comunidades vulnerables.

Todo lo anterior sugiere que las experiencias de construcción colectiva y de participación en procesos sociales y políticos, tienen implicaciones importantes para la educación. Como vimos, dichos procesos hacen posible tejer vínculos de identidad y reconocimiento no sólo entre aquellos que experimentaron la violencia, sino también entre personas diversas que se unen para actuar en torno de objetivos comunes. En este sentido, la pedagogía crítica¹⁷⁶, por ejemplo, desde un posicionamiento ético y político ha apostado por una acción intencionada de formación “que construye lo colectivo como soporte de los procesos escolares y sociales”. Se trata de una concepción pedagógica en la que los procesos de construcción del conocimiento y de socialización están orientados hacia la transformación social a través de la formación de ciudadanías incluyentes, de la construcción de vínculos sociales solidarios y de acciones de resistencia cultural (Ortega, 2009: 27).

Freire (1994) ha planteado al respecto de la relación entre educación y participación comunitaria, que la participación, “en cuanto ejercicio de la voz, de

¹⁷⁶ En concordancia con Ortega (2009: 27) “se habla de pedagogía crítica en plural, dada la diversidad de sus enfoques, presupuestos epistemológicos, tradiciones teóricas, comunidades académicas y su carácter interdisciplinario”.

tener voz, de asumir”, de incidir y decidir en ciertos niveles de poder, en cuanto al derecho de ciudadanía se encuentra en relación directa y necesaria con una “práctica educativo-progresista”. Para Freire, el dialogo entre aquellos saberes académicos y la presencia popular o la participación de la comunidad al interior de la escuela, es de suma importancia para el proceso democrático. De este modo, señala que la experiencia vivida, por ejemplo, por los padres de familia, contribuye en el sentido de crecimiento de la escuela, así mismo, el saber de los profesores puede ayudar que los padres tengan una mejor comprensión de los problemas vividos en casa (Freire, 1994: 92 - 95).

Por su parte Giroux (1994: 122), sostiene que la pedagogía debe replantear su relación con las formas modernas de cultura, de privilegio y de regulación normativa, de este modo, debe servir como un vehículo de interpretación y de potenciación mutua. Al respecto escribe Giroux:

“La pedagogía como práctica cultural crítica necesita abrir nuevos espacios institucionales en los que los estudiantes puedan experimentar y definir qué significa ser productores culturales, capaces de leer textos diferentes y producirlos, de emprender y abandonar discursos teóricos, pero sin perder nunca de vista la necesidad de teorizar por sí mismos” (Giroux, 1994: 122).

Desde la perspectiva de una pedagogía crítica, lo que deberíamos privilegiar sería el diseño de proyectos y experiencias formativas agenciadas desde diversos escenarios o espacios de educación formal y no formal, o desde los procesos de escolarización, como por ejemplo, prácticas de desarrollo comunitario, proyectos de redes y movilización social, trabajo con los sectores populares, entre otros. Siguiendo a Ortega (2009), considero que la pedagogía no debe circunscribir su campo de acción al espacio de las aulas¹⁷⁷ ya que “está comprometida en aquellas tentativas que pretenden influir en la producción y en la construcción de significado”. En tal sentido, la pedagogía no se relaciona solamente con las prácticas de enseñanza sino que “implica

¹⁷⁷ Para García Amilburu (2013: 85), la labor de enseñanza “no se limita a la docencia –el tiempo que el profesor dedica a dar clase–, sino que comprende también un amplio abanico de acciones educativas, entre las que se encuentran el asesoramiento académico, la orientación, las conversaciones informales y, sobre todo, el ejemplo”.

también un reconocimiento de las políticas culturales que sustentan dichas prácticas” (Ortega, 2009: 27-28).

A partir de estos planteamientos, la pedagogía crítica puede ser entendida también como parte de un proyecto ético y político¹⁷⁸ en el que la acción pedagógica se presenta como una relación con el otro, sustentada en el reconocimiento y la responsabilidad (Ortega, 2009: 28). En este sentido, lo educativo se asume como una instancia de formación y aprendizaje ético y político que cumple un papel fundamental en las formas de producción de subjetividades, en la construcción de valores, pero sobre todo, en la formación de un sentido de compromiso de carácter ético y político que permita una acción responsable y decidida con aquellos que sufren, con los excluidos y con los sectores sociales vulnerables.

Considero, pues, que las experiencias de trabajo colectivo, los procesos organizativos, de participación y construcción política y comunitaria pueden abrir espacios de formación y aprendizaje sobre la base de una ética del reconocimiento, desde la que es posible la construcción de un lugar común de encuentro, de identificación moral y emocional con los demás, que nos lleve a reconocernos a través de apuestas colectivas, así como la promoción de culturas públicas diversas y democráticas a través de las cuales los educandos pueden entender sus problemas y preocupaciones como parte de un esfuerzo mayor por cuestionar y subvertir las narrativas dominantes (Giroux, 1994: 122).

10.4. La experiencia como sufrimiento y su lugar en una educación de la responsabilidad con las víctimas

Finalmente, los relatos de Martha, Juan y Luisa nos llevan a considerar más detenidamente otro aspecto de sus experiencias vitales, vinculado también a la noción de acontecimiento, que sin duda ha sido central en la definición de sus compromisos con las víctimas, me refiero al *sufrimiento*. Sus narrativas de vida

¹⁷⁸ McLaren y Giroux, han señalado que la pedagogía crítica nos remite a “una pedagogía híbrida”; pues ésta es “naturalmente anfibia. Está acostumbrada a disenter con climas intelectuales no llamados aún a un campo disciplinario propio. La pedagogía está enraizada éticamente, además de estar fundamentada teóricamente” (McLaren y Giroux, 1998: 226).

nos muestran distintos tipos de experiencias de sufrimiento, así como diferentes maneras en que ellas pueden contribuir a que el sujeto incorpore una sensibilidad o una conciencia moral ante el dolor y la vulnerabilidad de los otros y a que pueda responder ante su condición.

Podríamos decir que los relatos de Martha y Luisa nos remiten a experiencias de sufrimiento vividas de modo profundamente personal. Se trata de experiencias de violencia padecidas en el propio cuerpo, como dolor y como sufrimiento. Trabajos como el de Veena Das (2008: 410-412), sugieren que el dolor puede ser entendido, en muchos casos, como el medio de expresión con el que cuenta un individuo para representarse el daño o la “injusticia histórica” del horror que se le ha infligido. Algunas veces, estas narrativas pueden asumir la forma tanto de una descripción de los síntomas individuales como de “una memoria que se inscribe sobre el propio cuerpo”.

Esta es una lectura posible, por ejemplo, para el relato de Luisa. Como señalé en el sexto capítulo, considero que su dolor y su desasosiego presente, puede ser leído como una “expresión condensada” de la herida o del trauma que le dejó la experiencia de la guerra durante sus años de militancia en la guerrilla del ELN. En concordancia con Das, considero que en este caso, la figura del cuerpo (doliente, cansado, lesionado) como marca de esas experiencias de sufrimiento, se convierte en el presente “en un obstáculo frente al olvido” y, por tanto, en memoria (Das, 2008: 413). La “autenticidad del sufrimiento”, en su relato, está asociada a la experiencia corporal, que se vincula con el hecho de haber experimentado la violencia en “carne propia” o con la posibilidad sentir en el propio cuerpo el dolor de los otros (Facundo, 2014: 328) o la pérdida de los seres muy amados.

Su experiencia con la guerra y el sufrimiento ante la pérdida de sus relaciones significativas ocupan un lugar central en su narrativa, en relación con la configuración de su identidad como víctima. Sugiero que en su relato, Luisa articula estas experiencias como un elemento que legitima esta identidad, sus identificaciones particulares (con las comunidades vulnerables y con las víctimas), así como los compromisos que ha asumido con estas poblaciones a

lo largo de su trayectoria de trabajo en temas de paz, derechos humanos y de reparación y restitución de tierras, con las ONG y con los organismos del Estado.

Por su parte Martha, aunque también sufrió la violencia y la amenaza paramilitar de manera personal, prefirió en la mayoría de los casos, narrarse no como una víctima de la guerra, sino más bien como una persona vulnerable. A pesar de su fortaleza, capacidad de resistencia y de lucha, cuando relató los acontecimientos de violencia ocurridos en San Cristóbal durante la incursión de los paramilitares, no pudo ocultar su dolor ni dejar de reconocer su vulnerabilidad, su miedo y el sentimiento de impotencia experimentado ante semejantes acontecimientos. Su relato nos permite apreciar hacia donde pueden conducir en términos éticos y políticos las experiencias morales ante la violencia y la vulneración. Estas experiencias pudieron ser revertidas y agenciadas por ella y sus compañeras de la *asociación*, a través de acciones de lucha, de resistencia y desobediencia ante los agresores, pero también por medio de acciones de cuidado, protección y de acompañamiento de aquellos miembros de la comunidad que más sufrieron la agresión y el daño.

Considero, pues, que el sentido de responsabilidad en los relatos de Martha y Luisa con las víctimas está vinculado, en buena medida, a su propia experiencia de la guerra y del sufrimiento, pero también al reconocimiento de su vulnerabilidad ante la violencia y la pérdida¹⁷⁹. De este modo, considero que nuestro cuerpo y nuestra experiencia configuran una importante vía a través de la cual nos es posible tomar conciencia y comprender que tan precaria, frágil o vulnerable puede llegar a ser nuestra vida y la de los demás¹⁸⁰. Sugeriría que es gracias a la experiencia de la propia corporeidad, al cuerpo, como dimensión

¹⁷⁹ A lo largo de sus relatos vimos cómo, tanto Luisa como Martha, volvieron una y otra vez sobre a su experiencia de fragilidad, de vulnerabilidad, así como al temor, y al dolor que la violencia, la amenaza de los grupos armados y la pérdida de sus seres queridos habían dejado en su memoria.

¹⁸⁰ Con esto no estoy sugiriendo que quien haya sufrido la violencia personalmente, esté dispuesto y en condiciones de asumir compromisos morales y políticos con los otros que han sido victimizados, pues hay una serie de variables o elementos implicados en tales compromisos, como pueden ser el patrimonio disposicional del sujeto, sus afectos, valores, propósitos, su voluntad, su sistema de creencias, etc., de cuya combinación y recombinação dependen sus elecciones y sus proyectos de vida (Coutinho, 2013).

insuperable, como condición antropológica fundamental (Mèlich, 2010), que la experiencia de sufrimiento y de pérdida cobra un significado en la construcción de la responsabilidad con los demás.

Sin embargo, el relato de Juan nos ha mostrado que no sólo *la experiencia personal* de la violencia y del sufrimiento permite adquirir una sensibilidad moral ante la vulnerabilidad de la vida humana, y asumir compromisos y una disposición para responder ante la demanda los otros que sufren. Como vimos en su historia, fue la *experiencia del sufrimiento de los otros* significativos lo que le permitió incorporar, desde muy temprano, unas disposiciones afectivas y una cierta “*conciencia*” ante el sufrimiento y la vulnerabilidad humana. Es en la esfera de la experiencia y de los sentimientos morales donde incorporamos la conciencia. “Porque somos capaces de relacionarnos emocionalmente con los demás, porque sentimos compasión, piedad, amor hacia los que nos rodean” (Buxarrais, 2006: 211), podemos responder afectivamente también a su dolor, a su sufrimiento y a sus necesidades concretas.

Finalmente, el relato de Marta nos sugiere otro tipo de experiencia, que si bien no se configura en términos de sufrimiento (en el sentido antes descrito), podría entenderse también como una *experiencia negativa*. Me refiero a las experiencias de injusticia y de falta de reconocimiento en diferentes esferas: violación, privación de derechos y exclusión (Honneth, 1992: 211). Como vimos, tales experiencias fueron vividas por Martha, en diferentes momentos de su vida, debido al hecho de ser mujer, afrodescendiente, pobre y campesina, y las implicaciones que esto tiene, en un país que se ha configurado “sobre la base de una sociedad excluyente y fragmentada” (Garay, 2002: 27). Las sensaciones de injusticia o “los sentimientos de desprecio social” (Honneth, 2009: 262) derivados de las expectativas morales defraudadas, configuraron, en el caso de Martha, una importante motivación para comprometerse en una lucha política por el reconocimiento y por la reivindicación de los derechos vulnerados a las comunidades afrocolombianas de San Cristóbal.

La recuperación de experiencias morales (tanto las de uno mismo como las de los demás) ante las injusticias, el menosprecio social o la privación de derechos

que los sujetos viven (y los sentimientos morales que tales experiencias desencadenan) en sus relaciones cotidianas, pueden ser fundamentales en los procesos de formación para el desarrollo de la sensibilidad moral o para mejorar la capacidad de percibir y reconocer los conflictos y problemas morales que la vida social envuelve. Al tener una experiencia moral negativa y experimentar indignación, resentimiento, impotencia, culpa, etc., nuestra atención es captada por estos y se convierte en algo significativo, susceptible de examen y de valoración, puesto que es algo que nos afecta a nosotros mismos, pero también a los demás (Buxarrais, 2006: 209).

Considero, pues, que la experiencia entendida como sufrimiento y su vínculo con los sentimientos morales, puede dar lugar también a cierta heteronomía moral o responsabilidad en relación con los otros que han sufrido situaciones de injusticia, de falta de reconocimiento o de violencia. Este no sería un sentido de la responsabilidad configurado a partir de la autonomía o la libertad (como ha sido concebida por la tradición liberal), sino anclado a las experiencias personales que también pueden llegar a sentirse como vivencias clave de todo un grupo y a unas relaciones sociales basadas en el reconocimiento de la vulnerabilidad, del sufrimiento y de la dependencia mutua como condiciones ineludibles de nuestra vida¹⁸¹.

Pareciera ser una obviedad o una realidad incuestionable: “la corporeidad es constitutiva de la vida de cada uno de nosotros” (Mèlich, 2010: 126) y eso nos hace seres vulnerables, precarios y dependientes de diferentes maneras de los otros. Sin embargo, autores como MacIntyre (2001: 19) han mostrado que existe una cierta “incapacidad para reconocer la importancia de la dimensión corporal de nuestra existencia”, un cierto rechazo, e incluso una negación de

¹⁸¹ Sugiero también que el reconocimiento social y la construcción de la responsabilidad con aquellos que han sido victimizados en la guerra, se vincula, en gran medida, a la posibilidad de reconocer que su vulnerabilidad y su sufrimiento es de alguna manera también el nuestro. Las implicaciones de este planteamiento es que el *nosotros* no puede reconocerse porque “está escindido desde el principio, interrumpido por la alteridad” (Butler, 2010: 31), esto es, por la presencia y por la demanda del otro que irrumpe de manera inesperada en mi vida y me interpela. De esta manera, como ha dicho Levinas, el lazo que nos une con los otros quienes han sido puestos en el lugar de víctimas, “no se anuda más que como responsabilidad, y lo de menos es que ésta sea aceptada o rechazada, que se sepa o no como asumirla (...) yo soy responsable del otro sin esperar reciprocidad” (Levinas, 1991: 81).

dicha condición¹⁸². Para MacIntyre, quien ha profundizado en estos temas especialmente a partir de su trabajo *“Animales racionales animales dependientes”* (2001), las cuestiones relativas a la vulnerabilidad, la discapacidad y la dependencia de los otros, han quedado también relegadas en la historia de la filosofía moral a un segundo plano¹⁸³. Al respecto escribe:

“Con la dependencia sucede lo mismo que con la vulnerabilidad y la aflicción. Suele reconocerse con frecuencia y en términos generales la dependencia de los demás, normalmente como algo necesario para alcanzar metas positivas, pero por lo general falta un reconocimiento de la magnitud de esa dependencia y del hecho de que, de varios modos, proviene de la vulnerabilidad y las aflicciones” (MacIntyre, 2001: 17)

Es necesario, pues, que se reconozcan la vulnerabilidad, la aflicción y el hecho de la dependencia como condiciones ineludibles de nuestra existencia. Las múltiples dependencias que nos unen a los demás proporcionan el soporte necesario para nuestro desarrollo. Si no contáramos con el apoyo, el estímulo y el cuidado de los demás (de nuestra familia, de las instituciones y de la sociedad en general) nuestra existencia como agentes racionales y la posibilidad de llegar a ser parcialmente independientes resultaría imposible. Si bien esta dependencia disminuye en la medida en que vamos teniendo independencia racional, nunca desaparece por completo (MacIntyre, 2001). A decir verdad, esa disminución de la dependencia no es sólo un hecho, es un ideal y una expectativa, pero tiene mucho de artificial, pues es un proceso cíclico; disminuye en la adultez y vuelve en la vejez, en la pobreza, en la enfermedad, y vuelve de muchas otras formas. Nuestra condición de seres corpóreos, vulnerables, precarios y las dependencias que esta condición genera, nos enseña que estamos vinculados a los otros y que no es posible

¹⁸² En parte esta incapacidad, así como el obstáculo para el reconocimiento de la aflicción y la dependencia tienen que ver con el olvido de la condición animal del ser humano (MacIntyre, 2001: 21).

¹⁸³ “Cuando se habla en los libros de filosofía moral de los enfermos o de quienes padecen alguna lesión o sufren alguna discapacidad, se les trata casi exclusivamente como individuos que pueden ser objeto de benevolencia por parte de los agentes morales, quienes aparecen, en cambio, como sujetos continua y constantemente racionales, con buena salud y que no padecen alteración alguna. De ese modo, al reflexionar sobre la discapacidad, se invita a pensar en los ‘discapacitados’ como ‘ellos’ diferentes de ‘nosotros’, como un grupo de personas distintas y no como individuos como nosotros” (MacIntyre, 2001: 16). De acuerdo con el autor, señala que ha sido Aristóteles el precursor de esa “típica incapacidad para reconocer debidamente la aflicción y la dependencia”.

vivir sin los lazos de responsabilidad y sin unas relaciones de reconocimiento, apoyo y de cuidado mutuo.

El reconocimiento de la interdependencia puede dar lugar también a actitudes de cuidado, agradecimiento, a la compasión, además, le da otro tono al carácter político de la respuesta al sufrimiento, porque nos permite entender que estamos todos interconectados de múltiples maneras: en la vida cotidiana, de manera corpórea, desde nuestra condición de seres vulnerables y dolientes, etc. El reconocimiento de nuestra ineludible dependencia de los demás da lugar a pensar nociones de comunidad y de compromiso entendiendo que lo político o lo público no pasa necesariamente por una idea de nación o de pertenencia a un grupo social concreto. Esto hace posible construir un sentido de responsabilidad con los demás en términos más relacionales, es decir, nos permite considerar al otro sin que eso dependa de una ley, de una frontera, de un marco normativo compartido, de un sentido de pertenencia. La implicación social de este planteamiento es, precisamente, que los que en principio parecen ser desconocidos o ajenos a quienes somos nosotros pueden ser también reconocibles como cercanos y por tanto como parte de nuestra responsabilidad, para protegerlos, cuidarlos y defenderlos cuando percibimos que están en riesgo o cuando creemos que sus derechos y su integridad están siendo vulnerados.

De otro lado, asistimos a un momento histórico en el que el individualismo se impone de diferentes formas en nuestro mundo moral; los estilos de vida, las experiencias¹⁸⁴, el placer, el ocio, los gustos se muestran cada vez más dependientes del sistema de mercado (Lipovetsky, 2007: 10 y ss.). Los ideales

¹⁸⁴ Lipovetsky (2002: 50) ha destacado el individualismo como rasgo distintivo de las sociedades contemporáneas. Para él, *el narcisismo* se presenta como un nuevo estadio de dicho individualismo: “el narciso designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo, en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo, el tiempo, en el momento en que el capitalismo autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo, acaba la edad de oro del individualismo competitivo a nivel económico, sentimental a nivel doméstico revolucionario a nivel político y se extiende un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales que coexistían aún con el reino glorioso del homo economicus, de la familia, de la revolución y del arte (...) únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de ese maremoto apático; cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los complejos, esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible.”

de “autorrealización”, como ha señalado Taylor (1996: 50), suponen una especie de ensimismamiento¹⁸⁵, que ha dado lugar a una cierta inconciencia o desinterés por los grandes problemas que trascienden al yo, sean de tipo religioso, político o social. En tales condiciones, la experiencia de sufrimiento y el reconocimiento de la propia vulnerabilidad y dependencia carecen de sentido. Así mismo, la posibilidad de condolerse ante los sufrimientos ajenos, si no tal vez por el de los nuestros, constituye hoy en día una verdadera excepción. En un nivel social más amplio, podría decirse que la comprensión estrictamente personal de la autorrealización es problemática porque resulta incompatible con cualquier compromiso más intenso con los otros (Taylor, 1996: 77).

Del reconocimiento de la propia vulnerabilidad y nuestra dependencia se desprenden consecuencias importantes para pensar la educación ética y la construcción de la responsabilidad con los que han padecido las consecuencias de la guerra. Para Butler (2010), quien se ha ocupado de estos temas, la postulación de la “precariedad” como condición generalizada o compartida, permite romper la “ontología del individualismo” y repensar nuestras relaciones con los demás.

Según Butler (2010: 16 y 46), “la concepción de la precariedad, más o menos existencial, aparece vinculada a una noción más específicamente política de *precaridad*”, en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, a la violencia y a la muerte. Es esta asignación diferencial de precariedad lo que a juicio de ella, constituye el eje central para repensar la ontología del individualismo. Este punto de partida, es una concepción del cuerpo como algo

¹⁸⁵ De acuerdo con Taylor (1996: 38 y ss.), el individualismo se constituye en una fuente de preocupación en el mundo moderno. Aunque reconoce que este ha sido considerado por diferentes autores como el logro más importante de la civilización moderna, en tanto los individuos hoy en día pueden elegir por sí mismos su propia regla de vida, decidir autónomamente las convicciones que se desean adoptar y configurar la propia vida a partir de una variedad de formas sobre las cuales sus antepasados no tenían control. Sin embargo, el “lado oscuro del individualismo supone centrarse en el yo, lo que aplan y estrecha a la vez nuestras vidas, las empobrece de sentido, y las hace perder interés por los demás o por la sociedad”.

dependiente de los otros, de unas condiciones básicas de subsistencia y de las instituciones sociales. La condición de precariedad compartida implica que el cuerpo es constitutivamente social e interdependiente, es decir, está expuesto y sometido a los demás, “es vulnerable por definición”, y hace que nuestra vida, en cierto sentido, esté en manos de los otros; tanto de los que consideramos como cercanos, como de quienes en principio parecen ser lejanos, desconocidos o diferentes.

Butler plantea un argumento que considero relevante; las circunstancias históricas, y en particular, el contexto de la guerra, exigen dar nuevos significados a la noción de responsabilidad. Pero además, sugiere que nuestra responsabilidad ética y política se define a partir del reconocimiento de que no hay cuerpos ni vidas infalibles, es decir, de que “la autosuficiencia y la soberanía no son propias de la vida humana” (Mèlich, 2010: 240). Estas condiciones de nuestra existencia y las relaciones que nos imponen con los otros, no son necesariamente unas relaciones de amor, ni siquiera de atención, sin embargo constituyen unas relaciones de reconocimiento, pero sobre todo, unas obligaciones hacia los demás (Butler, 2010: 31 y 57).

En este sentido, el papel de la escuela en la producción de subjetividades y en la generación de prácticas sociales (o de socialización) “no es exclusivo, pero sí muy influyente”. Como ha señalado Sierra (2013: 335), desde muy temprano “estamos siendo domesticados en las formas en que lo escolar mediatiza nuestra relación con el mundo y con los demás y, por tanto, mediatiza quiénes vamos siendo”. De esta manera, se hace necesario una actuación intencionada de corte educativo que incorpore la atención emocional, la reflexión ética y el aprendizaje del sujeto en formación, sobre los temas que “el sentido de la corporeidad” y la experiencia del sufrimiento plantean, a saber, que somos vulnerables al dolor, a la enfermedad y a la violencia, que nuestra existencia está ligada a los demás de múltiples maneras y que somos dependientes los unos de los otros y que no es posible la vida humana “sin los lazos de responsabilidad con la suerte de los otros en su condición ineludible de seres dolientes” (Ortega y Romero, 2013: 76). Considero, pues, que estas dimensiones cobran un papel central en una educación que se proponga la

formación de la responsabilidad con aquellos que han sufrido en contextos marcados por la guerra.

Una ética y una educación “pensada en y desde el otro”, esto es, desde la responsabilidad, sensible a la experiencia, a la vulnerabilidad y al sufrimiento humano, nos debe llevar a descubrir “el poder de la relación con el más débil”¹⁸⁶; las víctimas, las minorías, los pobres, los excluidos, los desplazados, entre otros. Se trata, en concordancia con Ortega, de una educación que tenga como contenido “las experiencias reales de la vida de los seres humanos en las circunstancias concretas en las que les ha tocado vivir” (Ortega, 2006: 507; Ortega y Romero, 2013: 66), situaciones que, en el contexto colombiano, están vinculadas de diferentes formas, a la experiencia de la guerra y a las condiciones de pobreza, de exclusión y de sufrimiento de una parte importante de nuestros conciudadanos.

Lo expuesto anteriormente, nos lleva a pensar que la escuela (y en general la educación en el contexto colombiano), no puede seguirse pensando como un espacio en el que los estudiantes permanecen aislados o inmunizados frente al mundo, frente a los conflictos sociales y políticos, pero sobre todo, ante la tragedia de la guerra. Es necesario abrir el espacio escolar y aproximar a los niños y a los jóvenes a las dolorosas experiencias que ha generado el conflicto armado, no sólo con el propósito de que desarrollen sus habilidades (o competencias) para interpretar dichos acontecimientos, y su capacidad crítica, sino, fundamentalmente, buscando que tales experiencias los toquen, los alcancen, los afecten receptivamente y los interpelen¹⁸⁷. En esto coincido con

¹⁸⁶ García Amilburu (2013: 86-87, cursiva en el original) ha analizado, desde otra perspectiva, el tema de la vulnerabilidad y la dependencia que se establecen en la relación educativa entre el profesor y el alumno y la responsabilidad que asume el profesor en dicha relación. Al respecto señala: “Por lo que respecta específicamente a *la relación de ayuda educativa*, en ella se generan unos vínculos entre profesores y alumnos que dan lugar a una *dependencia recíproca* cuya característica más notable es la *asimetría*, de la que se deriva el alto grado de vulnerabilidad que afecta a ambas partes de la relación (...) Así, la asimetría y vulnerabilidad propias de la relación educativa señalan la necesidad de estipular unas pautas éticas de conducta orientadas a regular las relaciones entre las partes, de manera que se reduzca al mínimo el riesgo de que el más fuerte se aproveche del más débil”.

¹⁸⁷ Tal vez, la prolongación del conflicto armado, la cotidianaización de la violencia, la ruralidad y el anonimato de las muchas víctimas (GMH, 2013: 13), así como la producción de categorías o

Ortega y Romero (2013: 73), cuando sostienen que la conducta moral, es decir, la posibilidad de hacerse cargo del otro, “no surge por lo que pensamos acerca de ella, sino porque nos sentimos conmovidos, padecemos en nosotros la situación real de aquel que tenemos delante”. Tal vez así podamos contribuir a quebrar con esa concepción puramente personal de la autorrealización, con el individualismo y la indiferencia ante el sufrimiento, o con el simple desconocimiento de tales realidades.

Se trataría, pues, de orientar la educación ética y ciudadana hacia la formación de ciudadanos más sensibles, solidarios y compasivos frente al sufrimiento humano, pero fundamentalmente, hacia la formación de sujetos que sean capaces de responder afectivamente a la demanda de quienes han sido vulnerados por la violencia. En este sentido, Buxarrais (2006), a partir de los estudios de Naval (1995), ha señalado que existen diversas experiencias de socialización que contribuyen a mejorar la sensibilidad y motivación moral de los educandos, permitiendo que estos puedan experimentar diferentes tipos de emociones, llamando su atención hacia los sentimientos de los otros,

“usando técnicas disciplinares que subrayen el sufrimiento de los otros o que faciliten adoptar la perspectiva de la víctima, tomando parte en oportunidades de asumir papeles, especialmente en contextos no competitivos, proveyéndole de afecto para ayudarlo a mantenerse abierto a las necesidades de los otros y no completamente absorbido en sus propias necesidades, y exponiéndole a modelos que son altruistas y que expresan sentimientos simpáticos” (Buxarrais, 2006: 216)

Es necesario incorporar situaciones y experiencias formativas que faciliten el *aprendizaje del dolor* (Bárcena, 2012: 13), a partir de una concepción de “la vida imperfecta, frágil y vulnerable”, de la que nos habla Mèlich (2010: 196), recuperando, sobre todo, los pequeños o las grandes relatos y experiencias de sufrimiento, de dolor y de pérdida, tanto los personales (y las de nuestros seres amados), como las ajenas. Así como también rescatar aquellas experiencias

jerarquías entre las víctimas, con las que se ha pretendido establecer y distribuir de manera diferencial un valor para sus vidas, ha contribuido a generar “esquemas de inmunización” (como los que sugiere Mèlich, 2010) frente a tragedia de la guerra y al sufrimiento de las víctimas en Colombia.

negativas asociadas a situaciones de menosprecio, injusticia y de privación de derechos, que tienen lugar en cualquier parte; en nuestra casa, en la escuela, en la calle, en nuestra vida diaria y en nuestras relaciones cotidianas. Como he dicho antes, cuando experimentamos sentimientos morales negativos relacionados con tales experiencias, nuestro interés es atraído por estos y adquiere significado, y por tanto, es susceptible de reflexión ética, lo que puede resultar fundamental en la construcción de la sensibilidad moral y del sentido de responsabilidad con los que sufren.

En lugar de recurrir a los dilemas morales como actividades o recursos didácticos para la formación ética y ciudadana, podemos apelar a actividades experienciales o de socialización que vinculen o aproximen a los niños y jóvenes a los problemas reales de conflicto moral, a las situaciones de injusticia, a espacios de sufrimiento, vividos por ellos mismos y por los otros en la escuela, pero sobre todo, por fuera de ella. De acuerdo con Buxarrais (2006: 216), diferentes estudios han mostrado que cuando una persona “presencia la aflicción ajena lo típico es que reaccione de forma empática o con una acción claramente auxiliadora”. Además, las personas “se sienten mejor” después de haber ayudado a alguien. De esta forma, el *sentir con el otro* es una reacción natural, espontánea, de empatía, pero también de compromiso moral por los demás (Noddings, 2009)¹⁸⁸.

El planteamiento anterior nos lleva, entonces, a considerar la importancia que cobra en la educación ética y en la formación de la responsabilidad, la recuperación de los relatos y las narraciones de aquellos que han sufrido en contextos marcados por la guerra y la violencia. Diferentes autores han señalado cómo en las últimas décadas, el enfoque narrativo ha cobrado un

¹⁸⁸ Los planteamientos de Noddings (2003, 2009), nos sugieren que la ética implica la preocupación por el otro, así como el compromiso y la obligación moral de responder a sus necesidades concretas (2009: 14 y ss.). Escribe Noddings: “el ideal ético, como lo he descrito, surge a partir de dos sentimientos: la simpatía natural que sienten los seres humanos entre sí y el anhelo de mantener, recuperar, o perfeccionar nuestros momentos más queridos y tiernos. Ambos sentimientos pueden ser negados, y entonces es necesario el compromiso para establecer el ideal ético. Nosotros debemos reconocer nuestro anhelo de relacionarnos y aceptarlo, y debemos comprometernos con la apertura que nos permite recibir al otro” (Noddings, 2003: 104. Traducción mía).

renovado protagonismo en el ámbito de la educación, y han destacado también sus implicaciones en el orden de lo ético y del desarrollo moral¹⁸⁹ (Gil Cantero, 1997; Bárcena y Mèlich, 2000-2014: 102; Buxarraís, 2006: 221; Medrano y Cortes, 2007: 22; entre otros). La narrativa se configura, para Gil Cantero (1997: 115), como un modelo básico para comprender nuestro mundo, nuestra experiencia y para comprendernos a nosotros mismos¹⁹⁰. Escribe Gil Cantero:

“La narración autobiográfica es una forma particular de narrativa dirigida a contarnos a nosotros mismos y, en su caso, a los demás los significados y sentidos de los acontecimientos que hemos vivido o pensado. La voz autobiográfica, por su propio cometido, tiene que encontrar o reconocer la ‘trama’ a través del pasado y del presente, lo que supone dotar de estructura narrativa a la vivencia sucesiva de acontecimientos” (Gil Cantero, 1997: 122)

Es gracias a que la experiencia moral tiene un carácter específico, a saber, ocurre en un espacio y en un tiempo determinado, “en contextos relacionales de la vida cotidiana, con individuos arraigados en una historia personal y social”, que los sujetos a través del relato de sus vidas pueden llegar a dar cuenta de su mundo moral, de sus sentimientos y de las consecuencias de sus actos, “siempre situados en la relación con el otro” y no a partir un “yo solitario”, desvinculado e imparcial (Buxarraís, 2006: 221), como ha sido concebido en la tradición liberal.

Se trata de educar de modo que los educandos “sean capaces de imaginarse narrativamente a sí mismos viviendo una vida que no es la suya” (Bárcena y Mèlich, 2003:200). La relación que se establece de modo narrativo con los otros, no sólo nos permite “participar imaginativamente” en sus vidas, sino conocer sus experiencias y llegar a identificarnos moralmente con su vulnerabilidad y con su sufrimiento. Como han planteado Bárcena y Mèlich, (2014: 102), es a través de “relatos, narraciones, historias de ficción o reales el

¹⁸⁹ De acuerdo con Bárcena y Mèlich (2014: 129, cursiva del original), “la teoría narrativa es útil como mediación entre la *descripción* y la *prescripción*. Este espacio intermedio –el que le corresponde a la narración– es el espacio de la *valoración*. Todo relato invita a consideraciones éticas, razón por la cual no es posible pensar un relato como algo éticamente neutro”. Por su parte, Medrano y Cortés (2007: 22), han señalado, a partir de los planteamientos de Gusford (1999), que el significado que se le puede atribuir a la propia vida a través de la autobiografía contribuye y estimula a elaborar el proyecto ético de la vida de una persona.

modo a través del cual vamos progresivamente aprendiendo lo que es la propia condición humana”¹⁹¹.

Finalmente, el trabajo de Sánchez (2003), en el que presenta una interpretación del pensamiento político de Hannah Arendt¹⁹², nos permite considerar la importancia que puede tener la narrativa política o “la narración de historias”, en un país como Colombia, marcado, entre otros, por un prolongado conflicto armado, de carácter político y social¹⁹³, por la oposición de importantes sectores del poder y de la sociedad que se niegan a reconocer dicho carácter y, finalmente, por una creciente movilización social por la construcción de memoria histórica que surge como una “respuesta militante a la cotidianidad de la guerra” y a la indiferencia que se quiso imponer sobre muchas víctimas (GMH, 2013: 13)¹⁹⁴.

¹⁹¹ Para Gurgel (2014: 17), “se puede pensar, de forma dialógica, los procesos de subjetivación envueltos en las formas narrativas no sólo en la autobiografía, historia de vida o en la entrevista biográfica, sino también en los diversos momentos biográficos que surgen en las diversas narrativas, como en las narrativas mediáticas”. Hay en esos momentos, “la busca de la plenitud de la presencia – cuerpo, rostro, voz – como existencia de la mítica singularidad del yo, algo que nos da acceso a una ruta siempre única, para además de la dimensión clásica como modo de conocimiento de si y de los otros”.

¹⁹² De acuerdo con Sánchez (2003: 60-61), en el trabajo de Arendt es posible apreciar y diferenciar dos usos distintos de la narrativa. Un primer uso tienen que ver con la utilización de la narrativa como metodología. “Un segundo aspecto lo constituye la relación que Arendt establece entre identidad y narración. Esto es, la construcción de la identidad a través de la narración”. Este último aspecto constituye uno de los temas centrales de su pensamiento. El modelo narrativo de Arendt se ubicaría, según Sánchez, en el marco de una *dimensión ontológica*, en la medida en que este tipo de narración es usada para definir quiénes somos y a través de ésta se construye y se revela la identidad del agente.

¹⁹³ El informe de la Comisión Histórica del Conflicto y la Violencia –CHCV (2015: 3-4), se ocupó de diferentes aspectos que “demuestran la naturaleza política y social de la rebelión armada; explora sus razones de existencia y persistencia; y controvierte de manera particular las tesis que consideran que mutó hacia una empresa criminal orientada por la codicia o que degeneró en bandas terroristas (...) Propone la tesis de que la violencia, cuando se considera en forma estructural y sistemática, se ha orientado principalmente a la contención y destrucción (incluido el exterminio físico) de las expresiones políticas, reivindicativas y organizativas del campo popular, y de manera principal contra los proyectos que han representado una amenaza frente al orden social vigente. Ahí se encuentra la médula de los procesos de victimización”.

¹⁹⁴ De acuerdo con el GMH (2013), si bien es necesario señalar la existencia de este movimiento social, es importante mencionar que su desarrollo es desigual “en el plano político, normativo y judicial. Regiones, tipos de víctimas, niveles de organización, capacidad de acceso a recursos económicos son factores que cuentan en la definición de los límites o posibilidades de la proyección y sostenibilidad de las prácticas e iniciativas de memoria que hoy pululan en el país. En todo caso, es gracias a todo este auge memorialístico que hay en Colombia una nueva conciencia del pasado, especialmente de aquel forjado en la vivencia del conflicto”.

Para Sánchez, la narración de historias hace posible “representar y comprender tanto las experiencias que crean los conceptos políticos como los acontecimientos históricos”. Por medio de la narración de relatos se pueden recuperar “las historias de la historia”, además, estas nos permiten reconstruir el sentido que envuelven los acontecimientos históricos, la experiencia y las biografías de los sujetos. A la vez que rememoramos los acontecimientos y las vidas de los otros, podemos comprender el mundo y nos reconciliamos con él. La narración de historias marca las irrupciones, las circunstancias y “los gestos singulares que interrumpen el movimiento circular” de lo cotidiano (Echavarría, 2010: 132). Tales narrativas poseen un valor formativo para la educación ética, pues tiene un alto contenido moral, en tanto hace justicia a la memoria de las víctimas, “narrando los relatos de la historia en términos de sus esperanzas fallidas” (Sánchez, 2003: 57 y ss.) y de su lucha por el reconocimiento pleno, por la justicia, la verdad y la reparación.

Me parece que un caso especial y concreto que permite apreciar las posibilidades o el potencial político, ético y también pedagógico, que tienen las narraciones de las víctimas en el contexto colombiano, es el uso de los testimonios como parte de las prácticas e iniciativas sociales de memoria que hoy abundan en el país, de manera paralela a las condiciones de violencia.

Considero, siguiendo a Rossi (2011), que el testimonio constituye un género narrativo que asume diferentes formas, que dificultan la distinción entre lo literario y lo no literario. La narración es la forma de construcción de la memoria y una de sus mejores expresiones, que se caracteriza por una cierta necesidad o urgencia de expresar o de comunicar la experiencia que se vivió o se presenció; justamente “porque nace de espacios en los que la normalidad se ha roto, bajo la opresión, o en medio de luchas sociales o políticas concretas” (Beverley, 1987: 9-10, citado por Rossi, 2011: 96). En condiciones de guerra y violencia, es precisamente, a través de la reconstrucción de los relatos como se ha implementado “la puesta en público del dolor y el sufrimiento de las víctimas” (Blair, 2008: 88-97).

El sentido político del testimonio se construye como forma alternativa de contar la historia, “en relación con el discurso monológico de la historiografía del poder”, pues es más plural y procura el respeto por otras identidades. El carácter que tiene el testimonio de “historia otra o de historia alternativa” solamente parece posible cuando aquellos que han sido “silenciados o excluidos de la historia oficial intentan acceder a la memoria o al espacio letrado” (Achugar, 1992: 55-56). Apoyada en los planteamientos de Achugar, Blair (2008: 95), sostiene que el testimonio puede permitir una “puesta en público de la palabra de las víctimas y recuperar con ella otras verdades” que no representan una verdad judicial, sino más bien, una verdad social y en algunos casos, histórica.

De acuerdo con Achugar, el testimonio tiene dos elementos fundamentales: una función ejemplarizante o la denuncia y la autorización letrada de situaciones, vidas y hechos que “no son patrimonio de la historia oficial o que han sido ignorados por la historia” y la tradición vigente y hegemónica en tiempos anteriores (Achugar, 1992: 60-62). Además, el testimonio, por lo general, configura una denuncia por su preocupación por el otro y por “la *historia otra*: denuncia los excesos del poder”, la marginación, el silencio oficial (Blair, 2008: 88, cursiva en el original). En particular, es en la escritura o transcripción del testimonio del iletrado donde se expresa uno de los elementos centrales de esta narrativa, a saber: el registro de la voz del otro (Achugar, 1992, 60). Es en este sentido que considero que las narrativas de Luisa y de Martha, especialmente (pero no exclusivamente), pueden ser comprendidas como denuncias también por su preocupación por contar las situaciones de violencia, la complicidad entre algunos miembros de la fuerza pública con el paramilitarismo, la precarización políticamente inducida que sufren las comunidades rurales, campesinas, afrocolombianas e indígenas por el Estado, así como las condiciones de exclusión y de pobreza en que se mantienen las víctimas de la guerra.

Además del potencial político que tiene el acto de testimoniar en estos contextos, diferentes autores han explorado sus posibilidades éticas y pedagógicas. Al respecto, Bárcena (2011: 115, cursivo en el original), ha

sugerido que la obra y la escritura de Primo Levi, se configura como “un verdadero ejercicio ético, una especie de diálogo consigo mismo que implica al lector desde la primera línea y cuyo efecto, más que informativo, es *formativo*”. Para Bárcena, el testimonio es un modo de *conocimiento* que de manera paradójica “transmite una sabiduría imposible, pero necesaria”, pues en él convergen dos realidades: la *experiencia del sufrimiento* de los supervivientes y “la *experiencia en la transmisión de la realidad del dolor*”. Para el autor, la lectura de los testimonios de los sobrevivientes de experiencias en los campos de concentración, nos posibilitan un acercamiento a través de “la imaginación sensible” a una experiencia de sufrimiento que no es la nuestra. De este modo, sostiene Bárcena, que una pedagogía de la memoria se configura como una “reflexión ética sobre la memoria como experiencia viva del tiempo, una reflexión sobre la transmisión del dolor y sobre una cultura que a menudo tiene sus propias narrativas de duelo y de sufrimiento” (Bárcena, 2011: 116).

En un sentido similar, Mèlich (2006: 120), ha mencionado la importancia que tiene el testimonio como categoría didáctica. Señala tres ideas al respecto: la primera, quien da un testimonio no dice sino que *muestra*, es decir, trasmite su experiencia por medio de su palabra, no ofrece pruebas, evidencias o cifras, simplemente ofrece su palabra testimonial. En segunda instancia, quien da testimonio no tiene la pretensión de dar ejemplo ni de ser un modelo, sólo se limita a transmitir su experiencia; como tercera medida, dice Mèlich, quien da testimonio da cuenta de una ausencia y sin embargo, no habla en lugar de otro. Este último punto es muy importante, pues advierte del peligro de lo que llama la “victimización”, esto es, la posibilidad de que alguien se apropie de la palabra de la víctima y pretenda hablar en su nombre. Este sería uno de los riesgos que una pedagogía de la memoria debería evitar. De este modo, lo que muestran las palabras de quien da el testimonio es “precisamente un vacío, un silencio, el del verdadero testigo”. A partir de aquí, sugiere que para que una pedagogía de la memoria sustentada en el testimonio ejerza su función se requiere que los maestros “procuren que sus alumnos oigan el silencio de los ausentes”, esto quiere decir que lo verdaderamente importante del testimonio no es la palabra del sobreviviente sino el silencio del ausente, de la víctima. Para el autor catalán, lo más relevante desde una perspectiva pedagógica es

tratar de que la palabra del maestro no suplante la palabra del testigo, ni que ésta suplante la palabra de la víctima ausente (Mèlich, 2006: 121).

A pesar de la importancia de las ideas que aporta Mèlich alrededor del testimonio, el testigo y las víctimas, es importante decir que las víctimas a las que me he referido a lo largo de este estudio no son víctimas ausentes. El proceso de victimización en el contexto colombiano no ocurrió sólo en el pasado. Los riesgos, las agresiones o las situaciones de las que fueron víctimas, algunos de los protagonistas de este estudio, y muchas otras personas, siguen estando presentes de diferentes formas, pues el estado de guerra y de violencia aún persiste en muchas regiones del país, por tanto, muchas de las víctimas siguen estando amenazadas, perseguidas, desplazadas y despojadas de sus tierras, además conviven con nuevas formas de victimización, como el abandono, la exclusión y la violencia estatal, la estigmatización, el desprecio social y la privación de sus derechos.

Autoras como Bézille (1984, 2008), también se han ocupado de la cuestión del testimonio y sus posibilidades para la formación, a partir de un enfoque centrado en la psicología social. Al respecto ha sugerido que el testimonio y el relato sobre la experiencia personal, provocan una transformación, además de unos efectos de conocimiento y de formación para el sujeto mismo, pero también para los receptores del testimonio, en la medida en que estos últimos experimentan procesos de cambio y de cuestionamiento. Pero además, plantea algo decisivo; sostiene que “el testimonio es también un medio por el cual la sociedad se vive y se piensa, en particular a través de la narración de experiencias singulares”. Su uso cumple una función simbólica, a saber, “que tiene el poder de tematizar las situaciones críticas típicas de la condición humana”. De esta manera, el hecho de testimoniar sobre la experiencia vivida constituye un acto en el cual la implicación de la persona y de los otros, receptores, se sitúa en primer plano (2008: 234-238). Sobre esto escribe Bézille:

“Se trata de un acto que favorece el vínculo entre la experiencia íntima y un imaginario compartido en el seno del grupo o del mundo social. Es

un acto que compromete a la experiencia singular dentro de una malla de resonancias intersubjetivas que posee una fuerte dimensión de vinculación. Al escuchar un testimonio estamos fuertemente tentados a traer de nuevo la experiencia relatada a un escenario conocido, del cual el testimonio parece proponer una variación inédita, como si esta variación “escenificase” un tema que nos es familiar. Así, la experiencia vivida como la más singular puede sernos familiar porque entra en resonancia con un imaginario colectivo transmitido en los relatos de formas diversas, que nos son igualmente familiares. Esta es la razón por la cual el testimonio constituye un motor importante de las identificaciones colectivas” (Bézille, 2008: 238).

El planteamiento de Bézille muestra claramente la relevancia que tiene para una educación ética orientada a la formación de la responsabilidad, la recuperación del testimonio de las víctimas. Las posibilidades que puede ofrecer el testimonio a los destinatarios para “vivirse y pensarse” a través de la experiencia de sufrimiento del que ha sido víctima, puede dar lugar a la empatía, a la compasión, a la acogida, pero también al compromiso y a la responsabilidad ética por esos otros.

Por otro lado, Bézille se ha referido a *la función mediadora* que tiene el testimonio. Sostiene que desde el punto de vista de los destinatarios, el testigo se presenta como un intermediario “respecto de otra escena en la cual el auditorio estaba ausente”, y de la cual se apropian ajustándola a su propio “marco de referencia imaginario”. Se configura como un “facilitador de apropiación de domesticación y de interiorización de lo inédito” en el transcurso ordinario de la vida, acompaña además, a la participación colectiva en acontecimientos extraordinarios como las guerras, las catástrofes naturales, eventos deportivos, etc. Cuando el acontecimiento nuevo es incompatible con los marcos de referencia del auditorio, el testimonio favorece también a la transformación de estas representaciones (2008: 239, 240).

Finalmente, Adami y Hallander (2015) también se han ocupado del testimonio y la narrativa, pero desde otra perspectiva. En primer lugar, argumentan que los testimonios pueden ser entendidos como acciones políticas en relación a las narrativas individuales, y que la narrativa y el testimonio dependen uno del otro en la cuestión educativa de cómo ejercitar el juicio ético configurando una relación política. A partir del análisis y discusión de la película *12 Angry Men*, y

mediante conceptos como testimonio, narrativa, subalterno y escucha, las autoras cuestionan, por un lado, el uso que hacen los maestros de películas o documentales en los ámbitos educativos, con el propósito de provocar respuestas emocionales en los alumnos, ante situaciones de violencia y opresión, y por el otro, “que la buena respuesta a tales testimonios puede ser leída a través de las reacciones emocionales en los alumnos”, e interpretadas como una señal de progreso ético. Las autoras hacen un llamado para que los profesores se concentren no tanto en la lectura de las respuestas emocionales de sus alumnos, ante *la película como testimonio*, como en el papel de la narrativa en la escucha de los testimonios (Adami y Hallander, 2015: 1).

Para Adami y Hallander, esa respuesta emocional que procura el profesor al usar la película como testimonio en el aula, demanda “una escucha específica”. Apoyadas en el trabajo de Sharon Todd (2002, 2003), quien propone la escucha “como una práctica de riesgo”, sugieren que la escucha constituye una premisa básica para una relación pedagógica, en el sentido en que ésta “contiene el potencial de abrirnos a la vida y al testimonio de otro ser humano”. Además, proponen que el acto de testimoniar, la lectura de otros testimonios, así como el uso de películas a través de la propia narrativa de vida, se transforman en un acto político cuando el testimonio y la narrativa son recibidos por otra persona. A partir de los planteamientos de Arendt¹⁹⁵ (2005), proponen una dimensión relacional del testimonio¹⁹⁶ y la narrativa que se configura como acción política (Adami y Hallander, 2015: 2). Escriben las autoras:

“es al mismo tiempo el ethos narrativo del pupilo y la escucha específica del maestro, en lugar de las intenciones de los maestros en

¹⁹⁵ Adami y Hallander (2015), retoman la noción de narrativa desarrollada por Hannah Arendt (1968), como acción política “la cual sólo se transforma en política en la respuesta que evoca. El narrador no puede prever la respuesta, y por tanto ni las intenciones ni las acciones ideológicamente orientadas lo hacen político; solo en relación con la respuesta la hace convertirse en acción política”. Para las autoras, Arendt parece requerir un oyente o receptor en el tratamiento de la narrativa, y en tal sentido, las acciones políticas son relaciones políticas.

¹⁹⁶ La noción de testimonio es retomada por las autoras de Agamben (2008: 161), quien plantea que cuando damos un “testimonio nos colocamos a nosotros mismos, en la propia palabra y en la posición de aquellos que la han perdido”. Leyendo testimonios es la manera de “hablar de alguien cuya voz ha sido abandonada”

mostrar estas películas, lo que contribuye a la dimensión política del uso de la película en la educación” (Adami y Hallander, 2015: 2)¹⁹⁷.

Encuentro muy sugerente, para los propósitos de este estudio, los planteamientos de Adami y Hallander, especialmente sobre el cambio del foco o del acento de una dimensión emocional del aprendizaje, que se asume como una “forma automática” para propiciar consideraciones éticas, hacia la escucha como una condición pedagógica que envuelve una relación entre testimonio y narrativa. Es a través del espacio y el tiempo que los maestros dispongan en el salón de clase para la escucha, como pueden contribuir a que los educandos se entrenen en los juicios éticos y como se posibilita la acción política (2015: 11).

A partir de los anteriores planteamientos, quisiera hacer algunas consideraciones finales sobre las posibilidades políticas, éticas y formativas del testimonio. En primer lugar, considero que *la función mediadora* que tiene el testimonio cobra especial relevancia en el contexto educativo colombiano, pues como he dicho en otra parte de este trabajo, el conflicto armado ha tenido como escenario principal la parte rural y no las grandes ciudades, afectando principalmente a comunidades de campesinos, indígenas, afrodescendientes, entre otros, en este sentido, buena parte de la sociedad ha seguido la confrontación armada a través de los medios de comunicación, quienes se han encargado de regular nuestra aprehensión cognitiva de la guerra y del sufrimiento de las víctimas en función de intereses estratégicos, militares y políticos. Esto ha contribuido a consolidar un *estado de indiferencia*, a lo que Mèlich (2010: 244) se ha referido como *esquemas de inmunización* frente a la tragedia y el dolor de las víctimas. Me parece, por tanto, que estas dimensiones del testimonio: como mediación, vinculación y como motor de identificaciones colectivas, resultan sumamente útiles para la formación del sentido de responsabilidad frente a aquellos han sido víctimas directas de la violencia de la guerra y quienes a la vez son *testigos sobrevivientes*: los desplazados internos, los refugiados, los exiliados, entre otros.

¹⁹⁷ Traducción hecha por mí.

Los sujetos que hicieron parte de esta investigación, especialmente Martha y Luisa, dieron cuenta en sus narraciones de algunos de los acontecimientos de violencia que han ocurrido en la historia reciente del conflicto armado, desde su propio lugar y desde su mirada, *en tanto testigos*, y a partir de su propia experiencia de sufrimiento, *en cuanto víctimas*. Sus testimonios nos permiten tener un registro de algunas de las marcas que la experiencia de la guerra deja en el cuerpo de las víctimas (a través del cual se convierten en memoria) y en la vida de las comunidades (Das, 2008: 413). En particular, considero que el testimonio de Martha, además de aproximarnos a la manera como algunas de las víctimas de San Cristóbal vivieron, padecieron, resistieron y enfrentaron la violencia ejercida por los paramilitares, nos da un registro también de su compromiso y de su capacidad de respuesta, a través de sus diferentes actos de rebeldía, respaldo, protección y de cuidado (GMH, 2013: 329), desplegados por ella y por las demás mujeres de la comunidad, para contener el daño y salvar la vida ante la experiencia de la devastación, del dolor y de la ignominia que produce la guerra.

El testimonio que funciona como mediación, permite no sólo que quienes no conocen o no han vivido las experiencias de la guerra se acerquen a ellas, sino también que quienes leen esas historias a través de otros medios que intentan representar, o construir discursos estigmatizadores que revictimizan a quienes ya han sufrido el horror y la injusticia de esa guerra, se aproximen a sus experiencias de otras formas, con otra mirada, y puedan verlas ahora, sin ese estigma, como dignas de reconocimiento y con una mirada más sensible e inclusive como próximas. De este modo, el testimonio puede dar lugar también a la formación de nuevos sentidos de colectividad, de identidad, a nuevas formas de pertenencia y puede favorecer, además, como han señalado González Martín y Fuentes (2012), a “una cultura del perdón por encima de una cultura de la venganza”. Este último aspecto resulta ser indispensable para que se dé la reconstrucción social y la reconciliación que se pretende tras un proceso de paz como el que se lleva a cabo en Colombia actualmente.

Si bien en este capítulo he puesto el acento en la narración como una de las principales formas de dar testimonio y de construir memoria, sugiero que existe

una diversidad de formas de testimoniar con un carácter político y ético. En el contexto colombiano hemos podido ver en los últimos años, la emergencia de una diversidad de acciones políticas, de lucha y de resistencia, mediante las cuales el movimiento de víctimas ha tratado de reaccionar y responder ante la cotidianidad de la guerra, ante el silencio que se ha querido imponer sobre su tragedia y ante la ineficiencia y el incumplimiento del Estado con sus obligaciones de atención, protección y reparación. Un ejemplo concreto de lo anterior es el trabajo de la Asociación Nacional de Desplazados Colombianos-ANDESCOL (organización de base de población víctima, desarraigada de los territorios y asentada en las grandes ciudades de Colombia, que cuenta con una trayectoria de más de 15 años de lucha y de resistencia, “visibilizando el delito de lesa humanidad del desplazamiento forzado”), quienes en coordinación con otras organizaciones de víctimas, entre los años 2000 y 2002, realizaron en diferentes regiones del país, una serie de acciones políticas que incluían manifestaciones públicas y ocupación o toma de espacios estratégicos¹⁹⁸, en algunas de las principales ciudades, entre las que se pueden mencionar; la toma del Consulado de Italia en la ciudad de Barraquilla, la toma a la sede de la Cruz Roja colombiana en la ciudad de Bogotá y la ocupación de “más de 1.500 familias del departamento del Chocó que se asentaron en el municipio de Pabarándó, Antioquia, por un periodo de más de tres meses” (Betancourt, 2014). Esta última, en palabras de Olga Betancourt, se convirtió en un verdadero campamento de refugiados internos¹⁹⁹.

Propongo que estas acciones concretas de protesta, así como otras prácticas e iniciativas por la memoria, además de tener un carácter político, reivindicativo y de denuncia ante el Estado y la sociedad, se configuran también como formas

¹⁹⁸ Estas acciones, estuvieron acompañadas de una intensa lucha jurídica por parte de estas organizaciones en donde demandaron al Estado por el incumplimiento de sus obligaciones para atender y reparar a la población víctima de desplazamiento forzado, esta movilización social dio lugar a que la Corte Constitucional a través de la sentencia T-025 de 2004, declarara la existencia de un estado de cosas inconstitucional en materia de desplazamiento interno en el país, e impartiera una serie de órdenes complejas dirigidas a varias autoridades de los niveles nacional y territorial, encaminadas a superar dicha situación.

¹⁹⁹ Ponencia presentada por Olga Betancourt, una de las líderes de ANDESCOL, en el I Encuentro Internacional Pensando América Latina desde Brasil, “Colombia al derecho y al revés” y el IV “Diálogos desde el sur: Brasil-Colombia” realizado entre los días 21 y 23 de agosto de 2014, Rio de Janeiro, RJ.

de testimoniar con un sentido ético, pues intentan compartir o transmitir públicamente los acontecimientos de la guerra y el dolor desde la perspectiva de quienes la sufrieron, haciéndose presentes en contextos en los que antes no eran visibles y poniendo en diálogo sus experiencias con historias y actores con los que hasta ahora no habían logrado contacto.

Una educación ética centrada en la formación de la responsabilidad con las víctimas, debe colocar en un primer plano, en el centro del proceso formativo y de la reflexión ética, la escucha de los testimonios de quienes además de haber vivido la experiencia²⁰⁰ de la guerra, continúan ocupando hoy en día, escenarios de abandono, de exclusión y de sufrimiento.

Considero también que la educación ética y ciudadana en condiciones de guerra y de violencia, debe asumir que la precariedad, la fragilidad y la dependencia que marcan las vidas de las víctimas, y que se hacen evidentes en sus narrativas, no son condiciones de anormalidad o de excepción, ni de insuficiencia, sino que son constitutivas de la corporalidad y la interdependencia que caracteriza toda posibilidad de experiencia; y que en consecuencia, no requieren ser corregidas (en busca de una autonomía o autosuficiencia); por el contrario, la precariedad y la dependencia piden reconocimiento y compasión como respuestas morales.

Apoyado en los planteamientos de Adami y Hallander, sostengo que en una educación de la responsabilidad frente a las víctimas, resulta fundamental articular las narrativas personales y las experiencias de los jóvenes en formación (muchos de los cuales han sufrido las consecuencias directas de la guerra y están inscritos en nuestro sistema educativo²⁰¹) con los testimonios de

²⁰⁰ En concordancia con Ortega (2004: 5-6), considero que cualquier discurso y práctica educativa debe estar situada y debe poder responder a la realidad de la vida, así como a las circunstancias y contextos históricos y sociales concretos, en esta medida, debe alimentarse de las experiencias de su tiempo y de las problemáticas sociales. Asumimos, pues, que “no hay pedagogía sin experiencia ni ubicación”.

²⁰¹ Me refiero a que el universo de víctimas de la guerra es tan grande en el país, que dentro del sistema educativo colombiano, en los colegios y en las aulas de clase, muchos de los niños y jóvenes que asisten, hacen parte de familias que han sido desplazadas por la violencia y han logrado insertarse, de alguna manera, a los contextos urbanos, otros son hijos o familiares de

las víctimas, que pueden ser incorporados en el espacio escolar (o en diversos escenarios de educación no formal) como herramientas de formación ética. Se trataría entre otras cosas, de que los maestros construyan espacios y dispongan del tiempo “para escuchar la historia de otro ser humano, para escuchar un testimonio”, no con el propósito de provocar respuestas emocionales en sus estudiantes, sino para propiciar una articulación entre la interpretación de esas historias, a partir de la forma como cada quien narra su propia historia. “Escuchando testimonios en este sentido profundamente relacional, y al mismo tiempo arriesgado”, donde tiene lugar la dimensión transformadora de las narraciones, en una dirección hacia el tiempo futuro (Adami y Hallander: 2015, 11).

A través de las narrativas personales, los estudiantes, se entienden a sí mismos en relación con los testimonios de los que han sido testigos, además de desarrollar su ethos narrativo, sobre el cual van a entrenar su juicio ético (Adami y Hallander, 2015: 12), pueden llegar a reconocerse en el dolor de los otros. Se trataría, por tanto, del reconocimiento no sólo del dolor del otro (del que está afuera del espacio escolar, comunitario o familiar, que en principio me es lejano o ajeno), sino de la situación común de dolor que se ha compartido con ese otro. En suma, se trata de pensar el reconocimiento no como algo de una vía (X reconoce a Y) sino como algo mutuo; es decir, reconocimiento del dolor del otro y del propio dolor; y por lo tanto no sólo reconocer al otro sino reconocerse en el otro.

10.5. Asuntos sobre los que valdría la pena seguir pensando

Para terminar, quiero retomar dos temas en los que considero valdría la pena invertir un mayor esfuerzo teórico y empírico en futuros proyectos. El primero tiene que ver con las posibilidades de indagar la manera como las experiencias de violencia, de desprecio y de privación de derechos, pueden afectar la

víctimas que fueron asesinados por los grupos armados, otros tantos han sufrido otras formas de violencia urbana.

participación ciudadana²⁰², de los jóvenes en formación, provenientes de contextos violentos. El segundo se refiere a las acciones de visibilización desarrolladas por las víctimas en Colombia, dentro de lo que podría llamarse como prácticas de la responsabilidad pública o iniciativas por la memoria.

Con respecto al primero, me parece que la importancia que adquirieron en este estudio, las experiencias de violencia y de falta de reconocimiento deja abierta algunas cuestiones interesantes: ¿De qué manera las experiencias de violencia, desprecio social y privación de derechos afectan a la acción ciudadana de los jóvenes en proceso de formación? ¿Qué efectos tienen dichas experiencias sobre la forma en que los jóvenes perciben, valoran e interactúan con los otros?

A propósito de estos temas, algunos investigadores en Colombia como Quintero (2006: 132) y Quintero y Vasco (2007) han encontrado, a partir de estudios con jóvenes víctimas de desplazamiento forzado, que en sus justificaciones y narraciones, la falta de reconocimiento jurídico y social genera sentimientos de indignación, culpa y vergüenza. Para Quintero, el sentimiento de indignación surge ante los continuos agravios que reciben a partir del momento en que son amenazados, pero la indignación por sus sufrimientos también se expresa en la poca confianza que tienen en las políticas estatales para encontrar una solución al daño causado por la violencia. Para los jóvenes, la vergüenza de ser desplazado es un sentimiento que surge por la valoración negativa que tienen de ellos en las ciudades. Además, en el sentimiento de vergüenza se expresa la poca valoración que tienen de sí mismos. Así, la ofensa, la humillación y el desprecio son conceptos negativos que representan, además del daño ocasionado a los jóvenes, “la lesión causada a la imagen positiva que se espera que éstos tengan de sí mismos” (Quintero, 2006: 133).

Finalmente Honneth (2009), ha llamado la atención sobre las consecuencias que en términos políticos, tienen las experiencias de desprecio social, a partir de los estudios de Hasselbach y Bonengel (1993), con jóvenes que habían

²⁰² Me refiero a las valoraciones y la confianza en las instituciones del Estado, así como el sentido de responsabilidad con los otros, con la ciudad, el país y la política.

pertenecido a grupos juveniles neonazis. Para Honneth, la valoración social puede ser buscada tanto en pequeños grupos militaristas como en espacios públicos de construcción ciudadana. La sensación de desprecio social representa en sí misma una fuente de motivación enormemente ambivalente de rebeldía y resistencia social, pues carece de cualquier indicador normativo que le indique al sujeto los caminos por los que debe luchar contra la falta de reconocimiento, la invisibilización y la exclusión (Honneth, 2009: 271-272).

En contraste con estos estudios, en esta tesis encontramos, que a pesar de que algunos de los narradores han vivido situaciones de violencia, de desprecio, y de privación de derechos, en diferentes momentos de su vida, han podido transformar estas experiencias en un auténtico compromiso social con las víctimas. Así, estos trabajos dejan abierta la posibilidad de indagar empírica y teóricamente los efectos que dichas experiencias pueden tener en la participación ciudadana y en el sentido de responsabilidad de los jóvenes.

Por otro lado, sugiero, que esas otras formas de dar testimonio (las prácticas e iniciativas por la memoria, a las que me referí en el apartado 10.3), revisten un potencial pedagógico para pensar en maneras novedosas de educar la responsabilidad frente a las víctimas y contribuir a su reconocimiento social. Considero que estas expresiones o esa militancia por la memoria (y otras similares), pueden pensarse como formas de dar testimonio que aunque no usan la narrativa como herramienta central (o única), se configuran como formas de visibilización, de denuncia política y dan lugar a una reflexión ética sobre una experiencia de sufrimiento, que aunque no es la nuestra, exige responder ante quienes las han vivido. Sin duda cada uno de estos temas requiere de un desarrollo más profundo, que espero poder ofrecer en futuras investigaciones.

Bibliografía

Achugar, H. (1992). Historias paralelas/Ejemplares: La historia y la voz del otro. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (36), 51-73.

Adami, R. y Hallander, M. (2015). Testimony and Narrative as a Political Relation: The Question of Ethical Judgment in Education. *Journal of Philosophy of Education*, 49 (1), 1-13.

Alvarado, S. Vargas L., Echavarría, C. y Restrepo, J. (2007). Sentidos de ciudadanía en un grupo de jóvenes escolarizados de la ciudad de Manizales, Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*, 5(2), 691-721.

Anderson, J. y Honneth A. (2013). Autonomía, Vulnerabilidad, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de filosofia alemã*, (17), 71-80.

Arendt, H. (2003). *Responsabilidade e julgamento*. Brasil: Editora Schwarcz Ltda.

_____. (2005). *Sobre la Violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Amnistía Internacional (2012). *Colombia: La ley de víctimas y de restitución de tierras. Análisis de Amnistía Internacional*. Madrid: Editorial Amnistía Internacional (EDAI).

Bárcena, F. (2001). Giorgio Agamben: el dolor que queda de Auschwitz. *Turia: Revista cultural*, (58), 125-133.

_____. (2002). Educación y experiencia en el aprendizaje de lo nuevo. *Revista española de pedagogía*, (223), 501-520.

_____. (2002). Hannah Arendt: una poética de la natalidad. *Daimon: Revista de Filosofía*, (26), 107-124.

_____. (2004). Enseñar Auschwitz: el aprendizaje de una decepción. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, (203), 139-160.

_____. (2011). Pedagogía de la memoria y transmisión del mundo. Notas para una reflexión. *Con-ciencia Social. Fedicaria*, (15), 109-119.

_____. (2012). Aprender la fragilidad. Meditación filosófica sobre una excepción existencial. *Childhood & philosophy*, 8(15), 11-31.

Bárcena, F. y Mélich, J. (2003). La mirada Ex-céntrica. Una educación desde la mirada de la víctima. En J. Mardones y M. Reyes Mate (Eds.), *La ética ante las víctimas* (pp. 195-218). Barcelona: Anthropos.

_____. (2014). *La Educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Madrid: Miño y Dávila Editores.

Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Bertaux, D. (2010). *Narrativas de vida. A Pesquisa e seus métodos*. São Paulo/Natal: Editora da UFRN.

_____. (1999). El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. *Revista Propositiones* (29). Traducido por el TCU de la Universidad de Costa Rica, de “L’approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités”, publicado en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXIX, París, 1980, pp. 197–225.

Berstein, R. (2001). La responsabilidad, el juicio y el mal. En F. Birulés, A. Serrano, R. Bernstein, M. Canovan, G. Kateb, J. Taminiaux, D. Villa y A.

Wellmer. *Hannah Arendt. El legado de una mirada* (pp. 45-64). Madrid: Ediciones Sequitur.

Bézille, H. (2006). *Penser la relation expérience-formation*. Lyon: Chronique Sociales, Capítulo 9, pp. 128-141. Traducción: José González Monteagudo. En *Cuestiones Pedagógicas*, (19), 2008/2009, (233-246).

Betancourt, O. (2014). Desplazamiento Forzado en Colombia y la Asociación Nacional de Desplazados Colombianos –Andescol. Ponencia presentada en el I Encuentro Internacional Pensando América Latina desde Brasil, “Colombia al derecho y al revés” y el IV “Diálogos desde el sur: Brasil-Colombia” realizado entre los días 21 y 23 de agosto de 2014, Rio de Janeiro, RJ. Brasil: UFF.

Bidegain, G. (1993). Las comunidades eclesiales de base (CEBs) en la formación del partido Dos Trabalhadores (P.T.). Tema: Problemas y alternativas para la paz en Colombia. *Revista Historia crítica. Universidad de los Andes*, (92-109).

Bolívar, A., Domingo J. y Fernández, M. (2001): *La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología*. Madrid: Editorial La Muralla, S.A.

Bolívar, J. (2015). Victims' Law: Challenges for Holistic Reparations. *Dejusticia-Derecho-Justicia y Sociedad*. Recuperado el 03-03-2015 de: <http://www.dejusticia.org/#!/actividad/2544>

Bourdieu, P. y otros (1999). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.

_____. (1998). A ilusão biográfica. En M. Ferreira, J. Amado (Org.), *Usos e abusos da história oral* (pp. 183-191) Rio de Janeiro: Editora da FGV.

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y de la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós editorial.

Buxarrais, M. (2006). Por una ética de la compasión en la educación. *Ediciones Universidad de Salamanca Teoría, educación*, (18), 201-227.

Blair, E. (2008). Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s). *Estudios Políticos*, (32), 83 - 113.

Bressiani, N. (2011). Introdução a Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça de Axel Honneth e Joel Anderson. *Cadernos de Filosofia Alemã*, (17), 71 - 80.

Carmona, G. (2004). Investigación ética y educación moral: el *Programa de Filosofía para Niños* de Matthew Lipman. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 6 (12), 101-128.

Celis, L. (2006). Pasado y presente del Ejército de Liberación Nacional. *Voltairenet.org*. Recuperado el 21-06-2014, de <http://www.voltairenet.org/article144936.html>

Centro de Monitoreo de Desplazamiento Interno y Consejo Noruego para Refugiados. (2015). Informe global Desplazados internos por conflicto y violencia. Recuperado el 8-05-2014, de <http://www.internal-displacement.org/assets/library/Media/201505-Global-Overview-2015/20150506-GO2015-HL-SP.pdf>

Cincunegui, J. (2014). Charles Taylor: realismo moral y trascendencia. *Ars Brevis*, (19), 269-299.

CINEP (2009). Datapaz. *Banco de datos de acciones colectivas por la paz*. Recuperado el 24-06-2014, de www.cinep.org.co/node/92.

Codhes y La Conferencia Episcopal de Colombia (2006). *Desafíos para construir nación. El país ante el desplazamiento, el conflicto armado y la crisis humanitaria 1995-2005*. Bogotá: Editorial CODHES.

Codhes (2012). Desplazamiento Creciente y crisis humanitaria invisibilizada. *Boletín Número 79*. Recuperado el 02-05-2014, de http://www.acnur.org/t3/uploads/media/CODHES_Informa_79_Desplazamiento_creciente_y_crisis_humanitaria_invisibilizada_Marzo_2012.pdf?view=1

Comisión Asesora de Política Criminal (2012). Informe final diagnóstico y propuesta de lineamientos de política criminal para el estado colombiano. Recuperado el 07-03-2014, de https://www.minjusticia.gov.co/Portals/0/INFO%20POLI%20CRIMINAL_FINAL23NOV.pdf

Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas- CHCV (2015). *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Recuperado el 22-06-2014, de <http://www.comisiondeconciliacion.co/contribucion-al-entendimiento-del-conflicto-armado-en-colombia/>

Concha, M. (1986). Las comunidades eclesiales de base y el movimiento popular. En M. Concha, O. González, J. Bastian (Eds.), *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación de México* (pp. 233-292). Coyoacán: Siglo Veintiuno editores, SA.

CNRR, Área de Memoria Histórica. (2008). *Trujillo una tragedia que no cesa*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S. A.

Corporación Nuevo Arco Iris. (2007). *Parapolítica. La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Bogotá: Torre Gráfica.

_____. (2011). Informe Política y Violencia. Las cuentas no son tan alegres. Arcolris.com.co. Recuperado el 17-07-2014, de http://issuu.com/arcoiris.com.co/docs/info_ejecutivo_2011

_____. (2013). Enrique Buendía, hace 20 años, uno de los primeros falsos positivos. Arcoiris.com.co. Recuperado el 22-03-2015, de <http://www.arcoiris.com.co/2013/09/enrique-buendia-hace-20-anos-uno-de-los-primeros-falsos-positivos/>

Coutinho, P. (2013). Partidas e retornos: a filha de Gabriel em busca de outros nortes. Em J. Leite, M. Cioccarl (Orgs.). *Narrativas da desigualdade: memórias, trajetórias e conflitos* (pp. 220-229). Rio de Janeiro: Mauad Editora.

Claux, I. (2011). *La Búsqueda Testimonio de Leonor Esguerra Rojas*. Madrid: Editora Aguilar.

Das, V. (2008). Sufrimientos y teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. En Ortega (Ed). *Veena Das. Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 437–459). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección Lecturas CES.

_____. (2008). La antropología del dolor. En Ortega (Ed). *Veena Das. Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. (pp. 409–437). Bogotá: Universidad nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

_____. (2008), Trauma y testimonio. En Ortega (Ed). *Veena Das. Sujetos de dolor, agentes de dignidad*(145-169). Bogotá: Universidad nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.

Delaunbe (2013). El Espectador y los diálogos en La Habana. Recuperado el 16-03-2015, de <http://delaunbe.udea.edu.co/2013/08/12/el-espectador-y-los-dialogos-en-la-habana/>.

De Zubiría, S. (2015). Dimensiones políticas y culturales en el conflicto colombiano. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas- CHCV (2015). *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Recuperado el

22-09-2014, de <http://www.comisiondeconciliacion.co/contribucion-al-entendimiento-del-conflicto-armado-en-colombia/>

Dias, D. y Campos G. (2008). *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Díaz, I.(2009). El rostro de los invisibles. Víctimas y su derecho a la verdad, justicia y reparación y no repetición. En D. Bondia y M. Ramiro (Coords.). *Víctimas invisibles, conflicto armado y resistencia civil en Colombia* (pp. 37-68). Barcelona: Huygens Editorial.

Dickson-Gómez, J. B. (1999). *Lessons of the war: The psychosocial effects of war on morality in El Salvador*. (Tesis de doctorado). University of California.

Dunker, C. (2015). *Mal-estar, Sofrimento, e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Pulo: Boitempo.

Duzán, M. (2014). La hora de todas las víctimas. *Semana.com*. Recuperado el 18-10-2014, de <http://www.semana.com/opinion/articulo/maria-jimena-duzan-la-hora-de-todas-las-victimas/396163-3>

Echavarría, C. (2006). *Análisis comparativo de las justificaciones morales de niños y niñas provenientes de contextos violentos y no violentos de una ciudad de la zona andina de Colombia*. (Tesis Doctoral). Universidad de Manizales – CINDE.

Echavarría C. y Nieto, L. (2010). Desplazarse, morir o luchar: compromiso político con la comunidad. *Acta colombiana de Psicología*, 13 (1), 127-142.

Engster, D. (2005). Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care. *Hypatia Bloomington*, 20(3), 50-74.

El Espectador.com (2014). Aunque disminuye el desplazamiento en Colombia sigue al nivel de Siria. Recuperado el 10-04-2014, de <http://www.elespectador.com/noticias/judicial/>

_____. (2014). Crece violencia contra defensores DD.HH. en Colombia con 78 asesinatos en 2013. Recuperado el 29-05-2014, de <http://www.elespectador.com/noticias/politica/crece-violencia-contra-defensores-ddhh-colombia-78-ases-articulo-476809>.

_____. (2014). Uribismo insiste en que a La Habana sólo deben ir las víctimas de las FARC. Recuperado el 29-05-2014, de <http://www.elespectador.com/noticias/politica/uribismo-insiste-habana-solo-deben-ir-victimas-de-farc-articulo-511351>

_____. (2014). Clara Rojas no tiene derecho a llamarse víctima, sostienen las FARC. Recuperado el 22-10-2014, de <http://www.elespectador.com/noticias/paz/clara-rojas-no-tiene-derecho-llamarse-victima-sostienen-articulo-514241>

_____. (2014). La voz la tienen las víctimas. Recuperado el 23-4-2014, de <http://www.elespectador.com/noticias/politica/voz-tienen-victimas-articulo-510968>

Eltiempo.com (2009). Ley de víctimas fue negada por el Senado, tras decisión del presidente Uribe de no apoyarla. Recuperado el 23-03-2014, de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5473608>

_____. (2012). Tierras, primer punto de la agenda con las Farc. Recuperado el 02-09-2014, de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12194473>

_____. (2014). Es muestra de desprecio no reconocer a Clara como víctima. Recuperado el 22-10-2014, de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5473608>.

_____. (2009). Ley de víctimas fue negada por el Senado, tras decisión del presidente Uribe de no apoyarla. Recuperado el 23-03-2014, de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-5473608>

_____. (2014). 'No hemos querido descalificar a Clara Rojas e Ingrid Betancur': FARC. Recuperado el 27-01-14, de <http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/farc-dice-que-no-decalificaron-a-clara-rojas/14488956>

_____. (2014). Las víctimas tienen esperanza de alcanzar la paz. Recuperado el 16-10-2014, de <http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/proceso-de-paz-primera-reunion-entre-victimas-y-negociadores-de-paz-/14393697>

_____. (2015). Tres de cada diez desplazados están en pobreza extrema: Contraloría. Recuperado el 6-03-2014, de <http://m.eltiempo.com/politica/justicia/el-ochenta-por-ciento-de-desplazados-son-pobres-contraloria/15255916/1>

El Universal.com. (2013). Desde 1984 han sido asesinados 83 sacerdotes en Colombia. Recuperado el 16-02-2015, de <http://www.eluniversal.com.co/cartagena/actualidad/desde-1984-han-sido-asesinados-83-sacerdotes-en-colombia-107440>

Facundo, A. (2014). Éxodos e refúgios: colombianos refúgiados no sul e sudeste do Brasil. (Tesis doctoral). Universidade Federal de Rio de Janeiro/Museu Nacional/PPGAS.

_____. (2014). Êxodo e narrativas do sofrimento: população *desplazada* em Bogotá. Em J. de OLIVEIRA (Org.). *Caminhos da migração. Memória, integração e conflitos* (325 – 337). Rio de Janeiro: Leo Cristiano Editorial.

Fassin, D. y Rechtman, R. (2007). *The Empire of Trauma. An Inquiry into the condition of victimhood*. New Jersey: Princeton University Press.

Fayad, J. (2000). *La Ética: una práctica de pensarse a sí mismo*. Cali: Fundación Filosofía y Ciudad.

Fiscalía General de la Nación (2005). LEY 975 DE 2005(julio 25). Diario Oficial No. 45.980 de 25 de julio de 2005. Recuperado el 13-05-2014, de http://www.fiscalia.gov.co:8080/Documentos/Normativa/LEY_975_250705.htm

Hernández, F. y Herzog, B. (2011). Axel Honneth: Estaciones hacia una teoría crítica reconocitiva. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta, S.A:

Fundación Ideas para la Paz (2013). Narcotráfico: génesis de los paramilitares y herencia de bandas criminales. Series e Informes No 19. Recuperado el 28-04-2014, de: <http://archive.ideaspaz.org/>

Freire, P. (1994). Educación y participación comunitaria. En M. Castells, R. Flecha, P. Freire, H. Giroux, D. Macedo y P. Willis, *Nuevas perspectivas críticas en educación* (pp. 83 – 97).Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Gadamer, H. (1999). *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Galo, B. y Etxeberria, X. (1999). *El perdón en la vida pública*. Deusto: Editorial Universidad de Deusto.

García de Madariaga, M. (2009). *La educación en Alasdair MacIntyre. Contextos y proyectos*. (Tesis doctoral). Navarra: Universidad de Navarra.

García Amilburu, M. (2013). En el aula y fuera de ella: educar con la vida. *EDETANIA*, (43), 83-95.

Garay, L. (2002). *Repensar a Colombia. Hacia un nuevo contrato social*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Gil Cantero, F. (1997). Educación y narrativa: la práctica de la autobiografía en la educación. *Teoría de la Educación*, (9), 115 – 136.

Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.

Giroux, H. (1994). Jóvenes, diferencia y educación postmoderna. En M. Castells, R. Flecha, P. Freire, H. Giroux, D. Macedo y P. Willis, *Nuevas perspectivas críticas en educación* (pp. 97 - 128). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Gómez, D. (2010). Reseñas Marcos de guerra. Las vidas lloradas. Judith Butler *Política y Sociedad*, 48 (3), 625-627.

Gómez, E. y Cardona, M. (2006). Criterios ético-morales y políticos de la participación juvenil en la construcción de país. (Tesis de Maestría). Universidad de Manizales-CINDE.

González Martín, M.R. y Fuentes, J.L. (2012). Los límites de las modas educativas y la condición humana. Un hueco para la educación de las grandes experiencias: el perdón. *Revista española de pedagogía*. (253), 479-493.

González Monteagudo, J. (2007). Historias de vida y teorías de la educación: Tendiendo puentes. *Encounters on Education*, (8), 85-107.

Guarín (2014) ¿Cuáles víctimas? *Semana.com*. Recuperado el 12-02-2014, el <http://www.semana.com/opinion/articulo/proceso-de-paz-cuales-victimas-opinion-de-rafael-guarin/398098-3>

Gurgel, E. (2014). Educação, narrativa e experiência. *Cadernos de Pesquisa Inter-disciplinaria em Ciências Humanas*, 15(106), 5-26.

Guevara, C. (2013). "D de Defensa" y "Protección al Tablero". Recuperado el 12-03-2015, de <http://www.somosdefensores.org/>

Grajales, J. (2011). El proceso de desmovilización de los paramilitares en Colombia: entre lo político y lo judicial. *Revista Desafíos*, (23), 149-194.

Guadarrama, G. y Toro, J. (2012) El significado de la experiencia de la aceptación de la orientación sexual homosexual desde la memoria de un grupo de hombres adultos puertorriqueños. *Revista Eureka*. 9 (2), 158-170.

Grupo de Memoria Histórica-GMH- (2013). *Informe “¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.

Guerra, M. (2003) Responsabilidad ampliada y juicio moral. *Revista de filosofía moral y política*, (29), 35-50.

Hartog, F. (2012). El tiempo de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, (44), 12-19.

Honneth, A. (1985). *Crítica del poder. Etapas de reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Fráncfort: Suhrkamp.

_____. (1992). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Fráncfort: Suhrkamp.

_____. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.

_____. (2011). Conversación con Axel Honneth. En F. Hernández y B. Herzog. *Axel Honneth. La sociedad del Desprecio*. Madrid: Editorial TROTTA.

_____. (2011). Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del «reconocimiento». En F. Hernández y B. Herzog. *Axel Honneth. La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta.

_____. (2013). O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. *Revista Sociologias*, 15(33), 56-80.

Hoyos, G. (1995). Ética comunicativa y educación para la democracia. *Revista Iberoamericana de Educación*, (7), 65-91.

Hochschild, F. (2014). Entrevista. *Reconciliación Colombia.com*. Recuperado el 17-1-2015, de <http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/onu-habla-sobre-el-primer-cara-a-cara-de-victimas-con-victimarios>

Human Rights Watch-HRW. (2013). *El riesgo de volver a casa. Violencia y amenazas contra desplazados que reclaman restitución de sus tierras en Colombia*. Recuperado el 22-02-2014, de <http://www.hrw.org/pt/node/118646/section/3>

Ministerio del Interior y de Justicia. (2011). Ley de víctimas y Restitución de Tierras. *Unidadvictimas.gov.co*. Recuperado el 5-07-2014, de <http://www.unidadvictimas.gov.co/normatividad/LEY+DE+VICTIMAS.pdf>

Jimeno, M. (2007). Cuerpo personal, cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal. En A. Grimson (Ed.), *Cultura y neoliberalismo* (pp. 195-211). Buenos Aires: CLACSO.

_____. (2008). Lenguaje subjetividad y experiencia de violencia. En F. Ortega (Ed.), *Veena Das. Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 261-292). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección Lecturas CES.

_____. (2010). Emoções e política. A vítima e a construção de comunidades emocionais. *Revista Mana. Estudos de Antropologia Social*, 16(1), 99-122.

Jonas, H. (2004). *El principio de responsabilidad*. Madrid: Editorial Herder.

Kant, Immanuel. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Editorial Porrúa.

Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Biblioteca de Psicología Desclee de Brouwer.

Lasillavacia.com (2015). Entre muchas falacias, Uribe expone la paradoja de Semana. Recuperado el 19-05-2015, de: <http://lasillavacia.com/historia/entre-muchas-falacias-uribe-expone-la-paradoja-de-semana-49538#sthash.sOWHuRdA.dpuf>

_____. (2015). Quién es quién. Felipe López Caballero. Recuperado el 19-2-2015, de: <http://lasillavacia.com/quienesquien/perfilquien/felipe-lopez-caballero>

_____. (2013). Santos dice que la bandera de su gobierno somos las víctimas, pero que lo demuestre: Rosa Amelia Hernández. Recuperado el 15-05-2014, de <http://lasillavacia.com/historia/santos-dice-que-la-bandera-de-su-gobierno-somos-las-victimas-pero-que-lo-demuestre-rosa-ame#.dpuf>

Lair, É. (2007). Los grupos “paramilitares” en Colombia: entre la guerra y la paz. Recuperado el 24-04-2014, el http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/2j_lair.pdf

Larrosa, J. (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, (19), 20- 28.

Ley de víctimas 1448 (2011). Recuperado el 8-12-2014, el <http://wsp.presidencia.gov.co/Normativa/Leyes/Documents/ley144810062011.pdf>. Bogotá, Colombia.

Ley 387 de 1997. Bogotá: Diario Oficial (No. 43.091, de 24 de julio de 1997). Recuperado el 24-04-2015, de <https://www.ramajudicial.gov.co/documents/573203/887553/Ley+387+de+1997>

[+%28Sobre+desplazamiento%29.pdf/430e8637-1d9b-4b32-9dc7-961ccc2cb514](#)

Ley de Justicia y Paz, - Ley 975 (2005). Diario Oficial No. 45.980 de 25 de julio de 2005. Recuperado el 18-12-2014, de http://www.fiscalia.gov.co:8080/Documentos/LEY_975_concordada.pdf

Levinas, E. (2008). *Ética e infinito*. Madrid: Machado Libros.

_____. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Lipman, M. (1998). *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: Ediciones de la Torre.

Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío*. Barcelona: Editorial Anagrama.

_____. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del Hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.

Londoño, A. (2008). Mapa mediático y situación política de Colombia. En E. Zukernik (Ed.), *Observador de medios de comunicación en América Latina: prensa, ciudadanía y democracia en Brasil, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela* (pp. 48-56). Buenos Aires: Fundación Konrad Adenauer.

López Barajas, E. (1996). *Las historia de vida y la investigación biográfica. Fundamentos y metodología*. Madrid: UNED.

Luna, M. (2006). *La intimidad y la experiencia en lo público*. (Tesis Doctoral). Universidad de Manizales – CINDE.

Llano, M., Cardona, V., Gómez De La Torre, Toro, E. (2013). Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR). Recuperado el 4-03-2014, de <https://actoresdelopublico.wordpress.com/conflicto/cnrr/>.

MacIntyre, A. (2001): *Tras la virtud*. Barcelona: Romayà/Valls, S.A.

_____. (2001). *Animales racionales animales dependientes*. Barcelona: Paidós.

McLaren, P. y Giroux, H. (1998). *Sociedad, cultura y educación*. Madrid: Editorial Miñó y Dávila.

Mardones J., y Reyes Mate, M. (2003). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos.

Martínez, M. (2010). Espionaje, presiones e intimidaciones al relato periodístico. En O. Rincón (Ed.), *¿Por qué nos odian tanto? [Estado y medios de comunicación en América latina]* (pp. 165-183). Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación de América Latina-FES, www.c3fes.net

Medrano, C. y Cortés, A. (2007). *Las historias de vida. Implicaciones educativas*. Buenos Aires: Alfagrama Ediciones.

Medina, C. (2010). Diferencias entre las FARC y EL ELN. Elementos para una caracterización de diferencias entre el E.L.N y las FARC. Recuperado el 01-11-2014, de <http://www.camega.org/inicio/index.php/perfil/inicio/91-carlos-medina>

Mèlich, J. (2010). *La ética de la compasión*. Barcelona: Editorial Herder.

Mèlich, J. (2006). El trabajo de la memoria o el testimonio como categoría didáctica. *Debates*, (5), 115-124.

Mendoza (2010). El desplazamiento y la errancia en la ciudad colombiana. *RITA*, (3), Recuperado el 12-06-2014, de <http://www.revue-rita.com/traits-dunion-thema-51/el-desplazamiento-thema-159.html>

Melo, J. (1991). Camilo Torres, primer sacerdote guerrillero. *Credencial Histórica* (18), Recuperado el 30-11-2014, de <http://www.banrepcultural.org/node/32648>

Mestre, A. (2006). La ética de la responsabilidad según Robert Spaemann. *Revista Ecclesia*, 20(2), 227-250.

Ministerio de Educación Nacional-MEN (2011). *Orientaciones para la institucionalización de las competencias ciudadanas. Cartilla I*. Bogotá: Brújula. Amado Impresores SAS.

_____. (2004). *Estándares Básicos de Competencias Ciudadanas. Formar para la ciudadanía ¡Sí es posible!* Bogotá: Impresión IPSA.

MSF (2010). Informe *Tres veces víctimas*. Médicos Sin Fronteras. Recuperado el 8-08-2014, de <http://www.msf.es/noticia/2010/tres-veces-victimas-msf-alerta-sobre-violencia-abandono-estigma-que-sufren-afectados-po>.

_____. (2013). *Las heridas menos visibles: Salud mental, violencia y conflicto armado en el sur de Colombia*. Médicos sin fronteras. Recuperado el 8-08-2014, de <https://www.msf.es/noticia/2013/colombia-salud-mental-en-marco-del-conflicto-un-problema-invisible>

Naranjo, G. (2004). Ciudadanía y desplazamiento forzado en Colombia: una relación conflictiva interpretada desde la teoría del reconocimiento. *Estudios Políticos* (25), 137–160.

Niño, C. (2009) Desde las interacciones participativas hacia las comunidades morales. *Revista Discusiones Filosóficas*. 10(15), 83–96.

Noddings, N.(2003a) *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*. California: University of California press.

_____. (2009). *La educación moral. Propuesta alternativa para la educación del carácter*. Buenos Aires: Amorrortu.

Ortega, F. (2008). *Veena Das. Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección Lecturas CES.

_____. (2011). *Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales – CES.

Ortega, P y Mínguez, R. (2001). *La educación moral del ciudadano de hoy*. Barcelona: Paidós.

Ortega, P. y Romero, E. (2013). La experiencia de las víctimas en el discurso pedagógico. *Teoría de la educación*, 25(1), 63-77.

Ortega, P. (2006). Sentimientos y moral en Horkheimer, Adorno y Levinas. *Revista española de pedagogía*, 14(235), 503-524.

_____. (2004). La Educación Moral como Pedagogía de la Alteridad. *Revista española de pedagogía*, (227), 5-30.

Ortega, V. (2009). La Pedagogía Crítica: Reflexiones en torno a sus prácticas y sus desafíos. *Pedagogía y Saberes*, (31), 26-33.

Oviedo, M. (2013). *Identidad narrativa en experiencias de secuestro*. (Tesis doctoral). Universidad de Manizales.

Palacio, H. (2004). Hacia el desarrollo de la actitud filosófica desde el pensamiento socrático. En J. Cubillos (Ed.), *Educación para Pensar: la enseñanza de la actitud filosófica* pp. 15-21). Cali: Unidad de Artes Gráficas.

_____. (2013). La condición de víctima en el marco del conflicto armado colombiano y el problema de la responsabilidad. *Prisma social*. (10), 459-485.

Pérez, Serrano, G. (1994). *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes*. Madrid: Editorial La Muralla.

Pollak (1992). Memoria e identidade social. *Revista do Instituto Cultural judaico Marc Chagall*, 2(1), 9-49. Publicado originalmente en frances: “La gestion de l’indicible”, de Michael Pollak. *Actes de la recherche en sciences sociales* No 62-63 [L’illusion biographique], juin 1986: 30-53.

PNUD (2012). *El campesinado: reconocimiento para construir país*. Bogotá: Colección Cuadernos INDH. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD.

Prodavinci (2013). ¿Qué dijo, en realidad, el papa Francisco sobre los gays? Recuperado el 22-2-2015, de <http://prodavinci.com/2013/07/30/actualidad/que-dijo-en-realidad-el-papa-francisco-sobre-los-gays/>

Quartim de Moraes, M. (2013). O que é possível lembrar? *Cadernos Pagu*, (40), 141-167.

Queiroz, J. (2013). Quando a vida vira denúncia: a história de Gregório Bezerra. Em J. Leite Lopes, M. Ciocari (Orgs.). *Narrativas da desigualdade: memórias, trajetórias e conflitos* (pp.1-24). Rio de Janeiro: Mauad.

Quintero, M. (2006). Justificaciones de jóvenes universitarios y jóvenes desplazados acerca de la concepción de Justicia. (Tesis Doctoral) Universidad de Manizales – CINDE.

Quintero, M. y Molano, M. (2009). Concepciones y creencias acerca de las competencias en Colombia: una investigación acción desde la teoría crítica de la educación. *Revista del Centro de Investigación de la Universidad de la Salle*, 8(32), 39-55.

Quintero, M. y Vasco, M. (2007). Justificaciones y sentimientos morales de jóvenes universitarios y jóvenes desplazados acerca de las acciones justas e injustas. *Acta Colombiana de Psicología*, 10(1), 99-110.

Rabinovich (2003). La mirada de las víctimas. Responsabilidad y libertad. En Mardones J., y Reyes Mate (Eds.), *La ética ante las víctimas* (pp. 50-76). Barcelona: Anthropos.

Ramírez (1996). *Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Recuperado el 12-02-2014, de http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/politica/estadoyguerrilla/indic_e.htm

Rawls, J. (1995). *Liberalismo Político*. México: Fondo de cultura Económico.

_____. (1997), *Teoría de la Justicia*. México: Fondo De Cultura Económica.

ReconciliaciónColombia.com (2015). ONU dice que situación de defensores es crítica. Recuperado el 12-06-2015, de <http://www.reconciliacioncolombia.com/historias/detalle/681/onudicequesituaciondedefensoresescritica>

Reyes Mate, M (2003). En torno a una justicia anamnética. En Mardones J., y M. Reyes Mate (Eds.), *La ética ante las víctimas* (pp. 100-126). Barcelona: Anthropos.

_____. (2008). *Justicia de las víctimas: terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos.

Ribotta, S. (2009). *John Rawls. (des) igualdad y justicia*. Madrid: Dykinson.

Ricoeur, P. (2010). *Tempo e narrativa, III. O tempo narrado*. Tradução Claudia Berliner; revisão de tradução Marcia Valeria Martinez. São Paulo: Editoria WMF Martins Fontes.

Rivas N. y García, R. (2008). Las autodefensas y el paramilitarismo en Colombia (1964-2006). *Confines relación internacional ciencia política* [online]. 4(7), 43-52.

Rodríguez, G. (2010). *Más allá del desplazamiento. Políticas, derechos y superación del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Rossi, M. (2011). *Representaciones de la identidad de los Cubeo en discursos etnográficos y políticos, en la Amazonía colombiana*. (Memoria de investigación). Master 2, Recherche Mention : Cultures et Sociétés Spécialité : Etudes sur les Amériques Parcours recherche : E.S.C.A.M. Espaces, Sociétés, Cultures dans les Amériques.

Rosenfield, C. y Saavedra, A. (2013). Reconhecimento, teoria crítica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no Brasil. *Sociologías*, 15(33), 14-54.

Ruiz, M. (2014). Baja condición humana. En *Semana.com*. Recuperado el 26-05-15, de <http://www.semana.com/opinion/articulo/baja-condicion-humana-columna-de-marta-ruiz/402000-3>

Ruiz, D. (2006). Etnia, raza y cultura en la acción política: ¿nuevos retos para la gobernanza en Colombia? Recuperado el 11-12-2014, de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/linea-de-tiempo/expedicion-ley-70>

Sánchez, C. (2003). *Hannah Arendt: el espacio de la política*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.

Sánchez, G. (2013). *Prologo*. En Grupo de Memoria Histórica, *Informe !Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (pp. 19-29). Bogotá: Imprenta Nacional.

Sandoval, C. (2002). *Investigación cualitativa. Programa de Especialización en Teoría, métodos y técnicas de investigación social*. Bogotá: ARFO Editores e impresiones Ltda.

Semana.com. (2011). Cuatro años ocupó al Congreso una ley para las víctimas. Recuperado el 22-2-2014, de <http://www.semana.com/nacion/articulo/cuatro-anos-ocupo-congreso-ley-para-victimas/240317-3>

_____. (2012). Militares retirados piden asiento en mesa de diálogo. Recuperado el 13-8-2014, de <http://www.semana.com/nacion/articulo/militares-retirados-piden-asiento-mesa-dialogo/264115-3>

_____. (2014). El complejo mundo de las víctimas. Recuperado el 28-06-2014, de <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-complejo-mundo-de-las-victimas/398510-3>

_____. (2014). De nuevo los 'falsos positivos'. Recuperado el 28-06-2014, de <http://www.semana.com/nacion/articulo/falsos-positivos-ocho-militares-capturados-en-antioquia/379418-3>

_____. (2014). La palabra la tienen las víctimas. Recuperado el 30-06-2014, de <http://www.semana.com/nacion/articulo/comenzo-la-primera-reunion-entre-victimas-negociadores-de-paz-en-la-habana/399264-3>

_____. (2014). Todos han hecho cosas terribles. Recuperado el 18-06-2014, de <http://www.semana.com/nacion/articulo/todos-han-hecho-cosas-terribles-fabrizio-hochschild/398563-3>

Sierra, R. (2014) Doce víctimas que todos hirieron se fueron a Cuba. *Semana.com*. Recuperado el 04-06-2014, de <http://www.semana.com/nacion/articulo/>

Sierra, N. (2013). *La secundaria vivida. Estudio narrativo sobre experiencias masculinas de fracaso escolar*. (Tesis doctoral). Universidad de Málaga.

Smorti, A. (2001). *El pensamiento narrativo. Construcción de historias y desarrollo del conocimiento social*. Madrid: Megablum. Edición y Comunicación.

Sucasas, A. (2003). Interpelación de la víctima y exigencia de justicia. En Mardones J., y M. Reyes Mate (Eds.), *La ética ante las víctimas* (pp. 76-99). Barcelona: Anthropos.

Strawson (1995). *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós.

Taylor, Ch. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Editorial Paidós.

_____. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona. Paidós I.C.E./U.A.B.

Thiebaut, C. (1994). Introducción. Recuperar la moral: La filosofía de Charles Taylor. En C. Taylor, *La ética de la autenticidad* (pp. 11-30). Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B.

Tobón, G. (2012). Las Bacrim quieren invisibilizar a las mujeres que lideran organizaciones de víctimas. Recuperado el 6-8-2014, de <http://www.arcoiris.com.co/2012/04/las-bacrim-quieren-invisibilizar-a-las-mujeres-que-lideran-organizaciones-de-victimas/>

Theimer, Ch., Killer, M. y Stangor, Ch. (2001). Young children's evaluations of exclusion in gender-stereotypic peer contexts. *Developmental Psychology*, 37(1), 18-27.

Uribe, M. (2006). *Pertinencia de la verdad en un escenario de guerra como el colombiano*. Fundación Social. Bogotá. Recuperado el 13-8-2014, de http://www.derechoshumanosypaz.org/pdf/verdad_maria-victoria-uribe.pdf.

Valladolid, B. (2003). *Los derechos de las víctimas*. En Mardones J., y M. Reyes Mate (Eds.), *La ética ante las víctimas* (pp. 155-173). Barcelona: Anthropos.

Verdadabierta.com (2012). Las sumas y restas de la justicia frente a la parapolítica. Recuperado el 11-02-2015, de <http://www.verdadabierta.com/component/content/article/4276-las-sumas-y-restas-de-la-justicia-frente-a-la-parapolitica>

_____. (2015). Desacuerdos sobre la guerra. Recuperado el 24-04-2015, de <http://www.verdadabierta.com/procesos-de-paz/farc/5613-desacuerdos-sobre-la-guerra>.

Weber, M. (1992). *La ciencia como profesión - la política como profesión*. Madrid: Colección Austral Espasa Calpe. Edición Joaquín Abellán. (Ediciones originales: Wissenschaft als Beruf 1919 – Politikals Beruf 1919).

Yin, R. K. (2003). *Case study research. Design and methods*. London, New Delhi: Sage Publications.

Zegers, B. (2013). La cuestión del bien y la identidad narrativa de Charles Taylor. *Pensamiento*, 69(258), 53-70.

Anexos

Anexo I. Transcripción literal de la entrevista a Luisa

¿Qué te parece si empezamos por tus orígenes, por tu familia, donde naciste, en qué condiciones, háblame de tus padres?

L. Yo soy caleña de nacimiento, mi padre es caleño, mi abuela es paisa, mi madre era hija de campesinos de Quimbaya, Quindío. Yo viví en Cali durante toda mi infancia y cuando mi papá se fue de la casa, mi papá se fue cuando yo tenía 12 años. A partir de ese momento hubo, de cierta manera, un cambio en nuestras vidas, después de haber tenido cierto tipo de estabilidad y de haber vivido con mi mamá durante todo el tiempo, mi mamá tuvo que salir a trabajar para mantenernos a nosotros. Nosotras éramos tres mujeres, y después de eso mi mamá tuvo que trabajar y ella no era profesional ni nada, ella era hija de una campesina. A mi mamá le toco irse a trabajar a una empresa de calzado como “enplantilladora”. Tú sabes también lo difícil que es plantillar calzado, tienen que estar oliendo todo el día el pegante, absorbiéndolo, eso de alguna manera te deteriora físicamente.

Y, pues cuando mi papá se fue, y la forma como se fue, de una manera abrupta, sin nunca más volverse a comunicar, tener a mi mamá llorando todos los días por la ida de mi papá, eso nos generó a nosotras, de alguna manera, un dolor muy fuerte, y lo que hicimos, en mi caso, fue refugiarme mucho en la iglesia católica de mi barrio. Afortunadamente, digo yo afortunadamente, porque a partir de esa iglesia inicio toda mi opción de vida por los pobres, digamos, en mis mismas condiciones. Entonces, lo que hice fue entrar a mi barrio a los grupos de catequistas, pero había una formación de esos grupos catequistas muy bonita porque era de la teología de la liberación, que eran las comunidades eclesiales de base y, a partir de allí, yo pude conocer a Rodrigo Vásquez, a... conocer mucho el pensamiento de Camilo Torres Restrepo.

¿Cuántos años tenías allí más o menos?

L. Tenía 15 años o 16 años, tenía 15, no tenía más. Entonces que hicimos ahí; comenzamos a trabajar muy fuerte con la misma comunidad y nos fueron formando para ser líderes, digamos, líderes comunitarios.

Pero ¿Era un sacerdote el que lideraba este trabajo?

L. Si había un sacerdote, el padre Rodrigo Vásquez, que todavía está vivo, él vive en Medellín, es de la Iglesia del Niño Pobre. Él fue el hombre verraquito que nos formó a todos y somos un combo grandecito. Todavía todos los que estuvimos en ese momento, yo diría que el 70%, tenemos vinculación afectiva y fuerte con procesos sociales organizativos, desde distintas aristas: desde la academia unos,

otros siguieron con esa línea de la teología de la liberación, otros somos más desde el movimiento social, digamos, pero desde la perspectiva de derechos humanos. Ese núcleo de formación fue para nosotros muy importante, porque de ahí viene nuestra opción de vida posterior, además vivíamos en un barrio, el barrio Las Mercedes, fue muy conocido. Si tú le preguntas a cualquier dirigente que conozca Cali, te va a hablar de ese barrio porque siempre fue considerado como “zona Roja” digamos, pero fue un barrio muy bonito.

¿Era conocido como zona roja porque era un barrio muy popular?

L. porque era un barrio popular pero también por nosotros, por el tipo de compromiso que teníamos, tipo de compromiso social. Entonces fue un barrio muy bonito ¿por qué? ¿Nosotros que hacíamos? nosotros hacíamos, por ejemplo, jornadas de limpieza del barrio, de las calles, porque eran calles sin pavimentar en ese momento, entonces, juntábamos dinero entre todos para pavimentar las calles, trabajábamos y cuidábamos a los niños cuando las mamás se iban a trabajar, los más grandecitos lo hacíamos con los más chiquitos, la navidad era toda con base en la teología de la liberación, muy influenciados por la revolución nicaragüense, muy influenciados por la revolución sandinista, y del FMLN, estamos hablando de los 80. Entonces eso fue muy importante porque nosotros por ejemplo... tu sabes que en Nicaragua, la teología de la liberación fue muy fuerte... y toda la revolución Sandinista se hizo a través de esa formación de teología de la liberación, entonces siempre surgían, canciones por ejemplo que decían: “como vos sos el dios de los pobres, el dios humano y sincero, el dios sencillo, el dios que suda en la calle, el dios de rostro curtido, por eso es que te hablo yo como te habla mi pueblo porque vos sos el dios obrero el cristo trabajador”. Entonces, eran cosas así muy lindas, o cosas como lo de María, entonces: quien era María era la mujer, la bandera de su barrio y bueno, como ese tipo de cosas no! Entonces de alguna manera nuestra formación estuvo muy marcada por esas cosas.

De todas maneras a finales de los 80s empezó una represión muy fuerte, por eso, por nuestro trabajo, además, porque trabajábamos muy de la mano con la coordinadora obrero campesina y popular, nosotros éramos los populares, pero los estudiantes, que estaban organizados en el frente estudiantil revolucionario sin permiso, trabajaban con nosotros, los campesinos también, muy fuerte.

¿Había una vinculación entre estos movimientos sociales con la iglesia?

L. Exactamente. Pero no era un movimiento de la ciudad. Lo que pasa es que en el suroccidente colombiano había un movimiento muy fuerte. Es que los movimientos sociales fuertes en ese momento se lideraron en Cali mucho, por eso el movimiento campesino fue muy fuerte en esta región y en otras regiones también, como en el Cauca. Pero tú encuentras movimiento campesino, también en el Magdalena medio. Te digo esto para que te ubiques un poco con respecto al tema de la violencia que viene después muy fuerte. El movimiento estudiantil fue muy fuerte, el movimiento cultural, y el movimiento obrero también era muy fuerte y

además todos trabajábamos articuladamente. Había una coordinadora, yo hice parte de la coordinadora desde muy chiquita, en representación de mi sector que era el Movimiento Popular.

Pero ¿En esa época ya eras una líder?

L. Yo era líder desde chiquitica, desde siempre, y eso es muy grave, (risas) sí, porque eso genera después otros problemas. Pero, si fue así, además fue muy bonito, además porque yo soy pequeña, digamos, y eso de alguna manera hace que no sea tan visible.

Entonces, fue eso. Entonces era muy fuerte el trabajo que hacíamos, todo el trabajo de concientización, todo ese trabajo fue muy importante en esa época. Pero, a finales de los 80 empiezan a matar a los dirigentes, entonces, puedo decir que yo fui una sobreviviente y no se... yo creo que tengo unos angelitos que me cuidan, porque la verdad, yo creo que si hubiese seguido el curso normal de la historia, creo que no estaría aquí contando el cuento. Entonces empezaron a matar a los dirigentes, de todos los movimientos sociales, empezaron a matar muy fuerte a los dirigentes del movimiento campesino, empezaron a matar muy fuerte a los dirigentes del movimiento estudiantil, a los artistas. Ahí por ejemplo, nos mataron a Pacho Gómez, al famosísimo Pacho Gómez, un poeta absolutamente bello, pero Pacho hacía poemas por ejemplo de la ciudad, del miedo, del tema de la resistencia, eran poemas con un contenido social muy fuerte. Era un paisa que fue a trabajar a Cali. A él lo desaparecen, a él le sacan los ojos.

¿Era muy cercano a ti en ese momento?

L. Muy cercano

Pero, entonces, ¿tú en ese momento hacías parte de estos grupos de la iglesia católica, de ese movimiento de jóvenes...?

L. se llamaban las comunidades eclesiales de base.

¿Ese era el movimiento al que pertenecías oficialmente?

L. Si, exactamente. Y ahí desaparecieron a Pacho y a otros dirigentes sindicales con quienes yo no tenía mucha relación, pero que me dolió mucho que los mataran o que los desaparecieran. Pero sobre todo la muerte de Pacho, si me dolió mucho porque él era del movimiento artístico, y él iba mucho a nuestro barrio y se solidarizaba con las actividades que nosotros hacíamos. Anualmente celebrábamos, por ejemplo, las fiestas del comité cultural del barrio, recogíamos libros para una biblioteca que construimos en el barrio, era una biblioteca ¡tan bonita! Conseguimos un lugar, conseguimos el terreno y nosotros mismos construimos la biblioteca. Tú vas hoy en día al barrio y todavía funciona la biblioteca. Construimos un club de amas de casa con las mamás y hacíamos convivencias y nos encontrábamos, era una cosa, una experiencia muy bonita y

todo fue alrededor de las canciones y de la misa nicaragüense. Construimos también un club de amas de casa, con las mamás y hacíamos convivencias y nos encontrábamos, era una cosa, una experiencia muy bonita. Entonces esa fue mi escuela de formación. Pero te digo, a finales de los 80s empiezan a desaparecer y a matar mucha gente, entonces, muchos tuvieron que salir exiliados.

Resulta que durante las jornadas del paro del suroccidente colombiano organizamos en la ciudad de Cali unos bloqueos de las calles, las principales vías de la ciudad. A mí me tocó la zona norte. Entonces, cuando estábamos en esas llegó la policía y nos detiene, nos metieron presos y nos dejaron varios días, además torturándonos. Eso fue muy duro, muy duro... Entonces mi mamá se movió y buscó a un amigo suyo que tenía relaciones con militares, o algo así, y este señor fue el que evitó que me siguieran torturando. Pero recuerdo que fuimos dos mujeres las que nos dejaron, a la 'Flaca' y a mí. Nos dejaron hasta que llegó el amigo de mi mamá, y ahí fue que nos soltaron. Yo no sé porque no nos violaron. La policía nos sacaba de noche, nos encapuchaban y no llevaban al ejército y nos volvían a traer... eso fue una cosa muy fea.

R. Y ¿En qué año estabas ahí en el colegio?

C. Yo estaba en décimo grado o en Noveno, decimo tal vez.

Entonces, por esos días, venía yo del colegio, yo estudie siempre con monjas, pero cuando empecé con todo este tema de los movimientos sociales exigí que me sacaran del colegio de monjas y me metieron a un colegio común y corriente y me metieron a un colegio muy bueno, en el Francisco de Paula, donde el profesor, además, de filosofía y de religión, era el padre de mi barrio, entonces eso fue muy bonito. Y entonces en el colegio también me volví líder y lideraba el grupo de teatro. A través de teatro social hacíamos todo el proceso de concientización de los muchachos. Entonces por ejemplo a mí me toco organizar una vez la obra de teatro de la maestra (y esa obra de teatro tan linda) y además alcahueteada por mis profesoras, todas. Yo me acuerdo por ejemplo de una profesora de cabello largo muy bonita, ella, y ella me ayudaba muchísimo y trabajamos en esa obra de teatro tan bonita, y en esa obra, lo que trabajábamos era un poco todo el sentido de lo que representaba ser maestro y todo el tema de su relación y de la importancia de ser maestro y como a la maestra la desaparecen y yo era la maestra. Yo creo que yo hubiera terminado más bien siendo... dedicada al teatro y no en mis cosas sociales, porque eso fue una época de proyección muy bonita.

Pero bueno, después de eso, mi mamá se encontró con este amigo, estuvieron conversando y cuando volvió a la casa me dijo: hija le toca irse porque a usted la van a venir a buscar para matarla. Nosotras inicialmente no creíamos eso, cuando una vez estábamos en la casa y llegaron unos tipos armados, tocaron la puerta, y mi mamá, de precavida, miro por la ventana y llegó y me dijo: ¡Hija llegaron, váyase! Y entonces, afortunadamente, los muros que separaban una casa de la otra eran muy bajitos, y entonces yo lo que hice fue brincar el muro, salir por la

parte de atrás y me perdí. Me fui a vivir donde una tía, unos días, y como ya conocía mucha gente, por haber participado tanto tiempo en los grupos, entonces yo tenía unas relaciones muy fuertes y mis amigos me consiguieron una platica y yo me vine para Bogotá.

¿Además estabas muy pequeña, No?

L. si, era muy chiquita. Yo empecé con los grupos juveniles, desde los 12 años, estaba muy chiquita, muy chiquita.

¿Pero tu mamá tenía también esa inclinación hacia lo social?

L. No, pero mi mamá siempre me respeto todo, mi mamá fue la mejor mamá del mundo, mi mamá fue una verraca, (suspira profundo)... entonces, mi mamá nunca iba a reuniones, mi mamá nunca iba a nada, pero mi mamá siempre me respetó mis decisiones, siempre fue muy respetuosa.

Pero antes de este episodio, nos sacaron al cura del barrio y nosotros hicimos marcha de protesta y todo porque se nos llevaban al cura y la hicimos frente a la arquidiócesis de Bucaramanga, igual nos lo sacaron. En Bogotá yo conocía mucha gente, y afortunadamente el haber participado tanto tiempo en los grupos, entonces yo tenía unas relaciones muy fuertes con paisas, con la gente del norte de Colombia, especialmente, de Cúcuta y de toda esa zona. El movimiento campesino era muy fuerte en toda esa zona. Entonces yo nunca tuve problema para buscar donde quedarme o para comer.

¿Tenían unas redes de apoyo fuertes?

L. Muy fuertes, las redes eran fuertísimas. Para mí nunca fue un problema, por ejemplo, yo llamaba, por ejemplo a la casa campesina y decía: me puedo quedar ahí una noche y ellos decían, ¡claro vengase! Llamaba a los sindicatos y les decía: me pueden dar posada y me decían; ¡si vengase! y me quedaba ahí un mes o dos meses y nunca me molestaron la vida por eso.

Entonces, ¿De esa manera te desarrollaste aquí en Bogotá en ese momento?

L. Así me desarrollé aquí a Bogotá, hasta que la gente de las organizaciones campesinas y los sindicatos, especialmente los primeros, eran muy amigos míos porque nosotros trabajábamos en articulación de todo el mundo. Era muy bonito, muy articulado. Entonces lo que hicieron estas organizaciones fue pedirme que me fuera a trabajar con ellos al Chocó. Pero en esa época mucha gente participaba en este tipo de escenarios y la gente no tenía ninguna formación profesional sino, de alguna manera, la gente sí tenía un proceso social muy fuerte, y eso era más importante que cualquier otra cosa. Y yo ya tenía algo que contar, una trayectoria de vida, la experiencia de trabajo en mi barrio, la experiencia en mi organización. Entonces ¿que hice? Me fui para el Chocó, entonces esta gente, me ofreció que me fuera a trabajar con ellos al Chocó y yo me fui para allá, a participar de un

proceso de educación popular con las comunidades indígenas. Yo creo que en ese momento tenía como 17 años.

R. ¿Pero seguías estando muy joven, eras una adolescente?

C. Sí, era muy chiquita, tenía como 17 años. Por eso cuando la gente me ve y sabe mi historia de vida se muere de la risa porque la gente no cree que yo haya vivido tanto, (risas) yo digo que voy a pasar al estado mi carta de jubilación porque ya he vivido mucho. Porque me la gane (risas). Entonces no... pues que hice, después me fue a vivir al Chocó y a trabajar con los indígenas. Me pidieron que me cambiara el pelo, pero creo que fue un error, para que no me buscaran, entonces, porque mi mamá seguía diciendo que me seguían buscando en la casa y en el colegio y en todas partes. Entonces sencillamente me cambie el pelo, me lo mandaron a rizar, me lo pintaron de un color horrible y así llegue a trabajar al choco con indígenas, ¿Tu sabes lo que significa eso? (Risas), para mí hubiera sido mejor llegar como era, con mi pelo largo, pero claro, me tocó camuflarme...

R. ¿Pero esto era educación popular?

C. Si era educación popular ¿entonces que hacíamos nosotros? Formábamos a la gente. Yo iba a enseñarles disque castellano, sí, que a mí ellas nunca me enseñaron a hablar Embera o Winam, pero yo si les enseñe a ellas, pero ellas hablan 2 o 3 lenguas. Entonces fue muy bacano porque pude trabajar con las mujeres y a mí me da mucha risa porque yo llegaba con mi pelo verde y ellas (las mujeres) no “le paraban bolas” a lo que estábamos haciendo sino que se dedicaban a mirarme el pelo. Pero bueno, allí aprendí que cuando uno trabaja con comunidades negras o indígenas hay que llevar el pelo lizo, como es. Pero bueno, eso fue bien divertido.

Entonces hice un trabajo ahí como de un año, hasta que me buscaron mis amigos de la Coordinadora Obrera Campesina, a donde yo pertenecía. Ya se había organizado la cosa... pero ah, bueno, yo creo que desde ahí mi preocupación y por eso mi tesis de Maestría, porque siempre me llamo la atención el tema del fortalecimiento de las comunidades indígenas. Porque cuando yo salía a la calle en el Chocó lo que veía era muchos negros, por todas partes. Entonces lo que sentía es que con estos procesos se empoderaron mucho a las comunidades indígenas pero se dejó a un lado a las comunidades negras y yo creo que eso fue un error. Esas visiones me ayudaron a definir hoy en día mi trabajo y mi acción con las con las comunidades negras. Porque creo que estoy en mora, digamos, porque yo trabaje muy duro con las comunidades indígenas y no me ocupe tanto de los negros.

Pero además, cuando a mí me detienen empieza el proceso de persecución en mi contra, yo te digo, a mí quienes me salvaron la vida fueron los campesinos y fueron los obreros y fue la gente que estuvo conmigo en ese momento. Entonces, era un espacio de mucha unidad entre las organizaciones sociales. Cuando yo

llego a Chocó, entonces, yo me encuentro que algunas personas de estas organizaciones, estaban trabajando sólo con las comunidades indígenas, pero además, generándoles un sentido de rivalidad y de rabia hacia las comunidades negras y yo decía: ¿Pero, esto que es?

R. ¿Y estuviste hasta cuantos años allí en el Chocó?

L. Un año no más, porque yo no aguante más, porque tuve problemas con mujer que coordinaba el trabajo en la organización en la que yo trabajaba. Porque allí había otra gente muy bacana. Había un médico, José Gómez que era increíble. Pero, la jefa, cuasi dirigente de esa cosa era muy difícil y casi todos entramos en crisis con ella.

R. Y después de ese año en Chocó ¿qué paso?

L. Después fue que me buscaron de La coordinadora Obrero Campesina y me dijeron que me fuera a trabajar con los campesinos del sur de Nariño.

Entonces me fui a trabajar con los campesinos del sur de Nariño, y yo ¡feliz de la vida! Y allá sí que fue más bonito todo. Allí estuve en frente de la campaña de alfabetización. Fue un período muy bonito... Después de eso, me pidieron que me fuera a trabajar al departamento del Putumayo. Yo creo que estuve en el sur de Nariño tres años y en el Putumayo como otros tres. Y allí fue una experiencia absolutamente maravillosa, porque yo hasta ese momento no había visto guerrilla uniformada. De todas las guerrillas que yo conocí la que más me gusto fue esa, la del Putumayo. Allí trabaje como hasta los 24 años de mi vida... aprendí muchas cosas, porque el ELN en el sur de Nariño tenía una relación muy cercana con los campesinos. Era una relación fraternal, casi que de padres a hijos. En la que, sí los campesinos decían: eso que ustedes están haciendo, eso no se hace, pues, ellos obedecían. Ahí creo que sí entendieron muy bien el papel de vanguardia del proletariado, porque son ellos los que toman la decisión política y la vanguardia es quien defiende la decisión política.

Entonces, digamos que esa parte del sur de Nariño fue muy bonita porque había un trabajo muy interesante: por un lado el trabajo con los campesinos, por otro lado el trabajo de la guerrilla que no usaban uniforme, que solamente usaban las armas cuando llegaba el ejército. De resto estaban con los campesinos sembrando, con las mujeres trabajando. El ELN enseñaba todo el tema de la economía campesina, trabajaban mucho en el tema de las huertas, de los cultivos. La relación fue muy bonita. Y de alguna manera, esa diferencia, de que estos son actores armados y estos son campesinos, como hoy día se da en el marco de este conflicto, en ese momento no se dio. El movimiento campesino podía ver a la guerrilla como el ejército que los defendía en caso de que se diera alguna agresión del ejército, pero también eran sus compañeros porque también eran campesinos.

Entonces, cuando estuve trabajando en el sur de Nariño y en el Putumayo, yo creo que los campesinos fueron los que me terminaron de formar. Digamos que mis grandes escuelas de formación de esa época, de mis primeros 20 años de vida fueron: La coordinadora Obrero Campesina, la revolución Nicaragüense, que fue muy fuerte en ese momento, y el Movimiento Campesino.

Estando allí, fue donde yo conocí a un hombre absolutamente bello físicamente e inteligente llamado Simón Trinidad. Él venía de la Unión Patriótica, de Valledupar, y a él lo obligan, de alguna manera, producto de la represión, así como a nosotros, a irse para el monte. Pero era un hombre con el que uno se encontraba con mucha frescura a hablar. Si se los encontraba, le daba a uno mucha alegría verlos. O sea, era una relación muy bonita con todos ellos. Ahí conocí a Simón y me manda cartas bellísimas. Me estaba coqueteando, lo tengo clarísimo. Lo más lindo. Pero ya nunca más lo volví a ver en mi vida. Porque ya tuve que salir de ahí, bueno, tuve no, me enfermé producto del trabajo una cosa que se llama como una apendicitis y eso me adelgazó, me puse pálida. Eso era un problema muy serio para mi edad porque yo ya era veterana en el trabajo con campesinos en ese momento. Tenía como 25 o 24 años y hasta que ya salí de ahí. Entonces me voy para Medellín a vivir y allá empiezo a estudiar. Entonces ahí terminé mi bachillerato, ya tan grande y tan vieja.

Entonces allá me dedique a estudiar, termine mi bachillerato, termine mi carrera universitaria y de ahí fue que tome la decisión para estudiar sociología para acompañar a las comunidades, digamos, en el proceso de fortalecimiento del tejido social. Yo soy más hija del movimiento social, no del movimiento sindical, ni de las ONGs, yo soy hija del movimiento social, yo creo en el movimiento social de este país.

En ese momento ¿Qué tenías en mente era que, en términos políticos?

L. La toma del poder (risas). No sólo en términos políticos sino desde la misma experiencia de vida. ¡pucha! Estar uno amenazado desde los 14 años de edad: ¡por Dios!

¿Ese fue un acontecimiento determinante en tu vida?

L. Absolutamente, eso me cambio toda la dinámica de mi vida. Yo perfectamente hubiera podido haber terminado en los grupos de teatro nacionales y no pude hacerlo porque sencillamente no me permitieron seguir. Eso fue lo que le paso a Simón Trinidad. A Simón lo iban a matar y si no se va para el monte, para la guerrilla lo matan. Eso te lo estoy contando porque yo creo que si es necesario ver que hubo una relación muy fuerte entre los movimientos sociales y los movimientos guerrilleros en nuestro país. Y fue una relación fuerte que después vinieron los cobros, los ajustes de cuentas a ese movimiento social. Porque yo te digo, en el movimiento indígena y con los campesinos pasó lo mismo también. Fue un momento de mucha unidad del movimiento guerrillero. La gente nunca puede

separar una cosa de la otra en ese momento. El guerrillero era el hijo del campesino, el guerrillero era el trabajador popular.

De esa época en Medellín ¿Qué consideras que es relevante, por ejemplo, de tu paso por la universidad?

L. No porque fue en esa época en que nació mi hijo, entonces estuve muy dedicada como a mi hijo, a la maternidad, digamos. Yo no tuve mucha vida familiar, sólo mi hijo mi mamá y yo. Yo tuve a mi hijo con un líder del ELN en ese momento, que fue miembro de la famosa corriente de renovación socialista. Si me preguntas por mi vida más personal tengo que decirte que yo en el Putumayo tuve una relación con un hombre que amé muchísimo: Juan, que es ese hombre que está en esa foto que hay allá en la pared. Ese de esa foto que hay allá ¿lo ves? Juan era miembro del ELN y fue un hombre al que yo amé absolutamente, era mi compañero, nos amamos muchísimo. A él lo mataron cuando me estaba acompañando al médico. Yo estaba embarazada en ese momento de él. Teníamos una relación muy linda, absolutamente linda y a él lo mataron no en condiciones de combate, sino que fue en condiciones inhumanas, digamos, por la forma en que lo asesinan a él. Entonces, cuando ocurre eso, yo entré en crisis, porque yo me sentí muy sola, ya había venido un desplazamiento, ya estaba sola, absolutamente vuelta mierda y llegué a un momento en que dije: ¡Yo no quiero más, ya no quiero más persecuciones, ya no más asesinatos, ya! Además ya había tenido que enterrar a Pacho Gómez, y había tenido que enterrar a un montón de gente, y ya llegó un momento donde dije: ¡ya no quiero saber nada más de este tema y sencillamente, me retiro, me voy a estudiar, me voy a vivir y me voy a trabajar! Entonces ahí fue que me fui para Medellín a vivir allá y ahí empecé a trabajar con la alcaldía y ahí fue donde conocí al papá de mi hijo, pero con el nunca vivimos, él es el papá de mi hijo por accidente, digamos, tampoco es el mejor papá del mundo, es un hombre que yo aprecio como ser humano, pero no es un hombre que viva pendiente de su hijo, no es un hombre que le dedique tiempo a su hijo. Últimamente ha mejorado porque creo que tiene una relación con una mujer que creo que le exige ser mejor papá. Pero durante muchos años mi hijo nunca tuvo un referente paterno. Digamos que lo tuvo como en fotos. Él vivió muchos años en México y nunca fue capaz de decir me lo voy a traer para que me visite. Nunca se preocupó por esas cosas. Ahora si lo lleva a Cartagena para que lo visite. Además yo creo que yo nunca lo amé. Yo creo que me metí con él porque necesitaba protección y cobertura, porque yo me sentía muy vulnerable después de la muerte de Juan, yo me sentí muy vulnerable. Y ya también estaba “mamáda” de los muertos, de los muertos, de los muertos... y entonces también, como que busque protección en un hombre mayor. Porque yo era muy chiquita, muy joven todavía, y él era un hombre grande, mayor que yo 20 años, por eso es que llego un momento en que esa diferencia de edades, donde dice uno: Y aquí yo que busco y también como que te empieza a hartar que la persona te visite, que la persona te busque, entonces llego un momento donde le empecé a poner barreras y a decir: mira, yo ya no quiero estar más contigo. Porque también entendí que no había amor, solo una necesidad de protección, y de parte de él, como muchos hombres de la

izquierda, hoy día, que se meten con niñas muy jóvenes por sus ínfulas de machos, sí. Y eso es muy grave.

Entonces, el hijo que yo estaba esperando de Juan, cuando yo supe de su muerte, a mí se me vino una hemorragia de sangre y lo perdí, inmediatamente. Entonces, el amor de mi vida fue Juan, absolutamente, porque además era un muchacho joven como yo. Unos 3 o 4 años mayor que yo y nada más. Pero también era un muchacho con sueños como yo. Pero también empieza uno a entender este tipo de relaciones con hombres como este (el papá de su hijo). Afortunadamente, después de esa experiencia yo comprendí que ya no quería más relaciones con hombres de izquierda, muy casados con ese discurso, de alguna manera les cogí miedo, porque eran hombres que buscaban relaciones con niñas muy jóvenes por sentirse barones, sentirse machos y ese es el mismo patrón de los actores armados.

¿Este momento fue como un momento de desilusión o de desesperanza?

L. No, no fue de desilusión. Yo no me desencante, “jamás de los jamases”, yo creo que yo sigo siendo una mujer de izquierda sin militancia. Yo sigo siendo una mujer de izquierda. Yo soy una mujer de izquierda y en todo. Sigo trabajando con comunidades negras, con comunidades campesinas, que son los sectores a los que yo les he metido todos estos años en mi vida, y yo sigo trabajando con ellos muy desde la perspectiva de construir su propio auto-sostenimiento, pero muy crítica, pues, obviamente a las dependencias de las ONGs.

Me fortalecí mucho más en el discurso de género, no soy feminista, no me gusta a veces el comportamiento de muchas feministas, sí, pero también creo que he aprendido, durante muchos años a aclarar el papel y el rol de las mujeres en esta sociedad. Yo creo que una de los grandes problemas de mujeres como que nos volvemos muy fuertes y que tenemos un discurso claro, es que no nos gusta depender y tenemos nuestra propia forma de pensar y eso vale por encima de cualquier cosa. Y eso de alguna manera limita las posibilidades de construir una relación afectiva fuerte, sí, limita porque no hay hombres que nos den la talla, ni hombres que nos aguanten. ¿Tú que tipo de hombre buscas? Que es la pregunta que me he hecho durante estos años: Yo busco un hombre que me acompañe, yo no necesito un hombre que me mantenga porque yo me mantengo sola, pero si necesito un hombre que sea compañía y definitivamente los hombres hoy no son compañía para uno. Los hombres solo piensan en sus necesidades, en sus tiempos, en cuáles son las cosas que ellos necesitan pero no piensan en cuáles son las carencias de la otra persona. Y en ese sentido dice uno: pues yo prefiero no tener una relación, prefiero estar sola y acompañada a ratos o de vez en cuando. Pero ninguna relación con nadie que se crea dueño de uno.

Me hablaste en el encuentro pasado de dos personajes que tuvieron una influencia importante en tu vida, pero que no es muy claro para mí. Primero, la figura del sacerdote de la parroquia de tu barrio, que fue según tus palabras una gran

influencia en esos años. Pero digamos que ¿Aquí que fue determinante: el tema de la fe cristiana, los valores del cristianismo o más influyente fue el discurso político de la teología de la liberación, o la figura misma del sacerdote? Explícame un poco este tema.

L. Yo creo que fueron ambas cosas. Por un lado, yo venía de un proceso de soledad después de la ida de mi papá y de que mi mamá tuvo que dedicarse a trabajar, y también yo estaba buscando como refugiarme como en un círculo social, digamos, mucho más abierto que reparara un poco como las pérdidas. Pero también creo que al llegar allí, afortunadamente no fue llegar a cualquier grupo, afortunadamente, lo digo con mucha honestidad, porque fue un grupo en el que el discurso de la teología de la liberación me enseñó a ver más allá. Es un poco el tema, por ejemplo, de la soledad de las mujeres cuando quedan solas y son madres cabeza de familia. Entonces, eso para mí fue determinante.

Por el otro lado, el tema de la religiosidad, nosotros siempre íbamos a misa, mi mamá siempre fue muy creyente, pero fue empezar a descubrir otro discurso distinto a través de la religión. Por ejemplo, el discurso de la teología de la liberación era muy cercano. Ese tipo de discursos se podían comprobar en mi medio y en mi realidad, con mis vecinos, por ejemplo, con mi mamá, principalmente. Yo no era una niña de una clase social alta, sino que pertenecía a una extracción humilde. Entonces fue empezar a sentir que había mucha identidad en ese discurso con mi vida, con mi medio. Recuerdo que siempre surgían canciones, por ejemplo que decían: como vos sos el dios de los pobres, el dios humano y sincero, el dios sencillito, el dios que suda en la calle, el dios de rostro curtido, por eso es que te hablo yo como te habla mi pueblo porque vos sos el dios obrero el cristo trabajador... Sí, entonces eran cosas así muy lindas, o canciones como la de María, que decía: ¿quién era María? era la mujer, la bandera de su barrio, y bueno, como ese tipo de cosas ¡no! Entonces de alguna manera nuestra formación estuvo muy marcada por esas cosas. Además porque los movimientos de izquierda surgían porque se veía reflejado todo el tema de la clase social nuestra.

Pero entonces, cuando tu papá se va, esto genera en ustedes una crisis, porque quedan solas, y cuando te acercas al discurso de la teología de la liberación, ¿lo que tratas es de reivindicar un poco de que no hace falta la figura masculina sino más bien de reivindicar la figura de tu mamá?

L. Si, absolutamente, sin rechazar lo otro, no. Era el poder concebir que la figura masculina, también pasa por la misma situación de nosotros. También fue como un momento de reconciliación, no con mi papá y la figura de él, porque nunca hubo la posibilidad de eso, pero si hubo un proceso de reconciliación con la figura masculina y creo fue muy importante porque uno aprendió a querer también a los viejos dirigentes campesinos y a escucharlos con respeto, no. Entonces, si evidentemente reivindicando nuestro papel y nuestra voz como mujeres, además, también la actitud de mi mamá que fue muy bonita porque fue una actitud que...

generalmente uno siente que hay mucho rechazo de las mamás cuando sus hijas asumen este tipo de liderazgos o compromisos y de los papás peor, pero mi mamá fue un apoyo absoluto y ella siempre me apoyo en todo lo que yo hacía. Ni cuando estuve por ejemplo en el Putumayo o cuando empecé mi relación con Juan, ellos se querían mucho. Entonces, mi mamá siempre fue una mujer muy bacana. Incluso yo me pongo a pensar en mi rol de mamá con mi hijo y me pongo a pensar que a veces yo soy mucho más fuerte y mucho más severa que ella. Mi mamá siempre fue mucho más tranquila. Mi mamá tenía un carácter muy fuerte, pero con nosotras siempre fue una cómplice absoluta, bellísima además.

Después de ese período en Medellín, ¿Qué siguió en tu vida?

L. Bueno, digamos que yo estuve metida muy fuerte con el movimiento social, especialmente con el movimiento campesino, muy fuerte, en todos esos años, y después de eso, cuando muere Juan, yo intente romper con ese pasado, doloroso. Porque no era tanto el dolor de haber pertenecido al movimiento campesino, porque yo hoy en día lo reivindico, y parte de mi formación, de lo que yo soy se lo debo al movimiento campesino... yo soy lo que soy por el movimiento campesino, eso lo tengo clarísimo, pero después de eso me metí muy fuerte en el movimiento social de paz, sin embargo, en los últimos años retorne al movimiento social y no al movimiento de paz. Retorne, un poco desde otra perspectiva, pero retorne un poco a mis orígenes.

Pero la muerte de Juan ¿Fue un momento crítico en tu vida?

L. Ese fue un momento muy crítico, absolutamente, porque llego un punto en el que ya no cabía tanto dolor en mi piel. Hace un tiempo fui donde el médico, hace como 3 años, y me descubre que tengo en mi corazón un problema. La válvula central de mi corazón no funciona y el médico me decía, pueden ser dos razones: una es que has sufrido mucho en la vida, o dos, sencillamente es que tuviste muchas gripes cuando niña y eso atrofió la válvula. Yo le dije: las dos, y él me dijo: una mujer a tu edad no puede haber sufrido tanto. Eso que tú tienes en el corazón solo le da a los viejitos, y tú estás muy joven, entonces yo me reía y le decía: doctor es que yo he sufrido tanto como un viejito.

Ahí llego un momento donde yo dije: no más, yo no quiero más, porque había muchos dirigentes sindicales asesinados; Hugo Robles, un dirigente sindical que yo quise muchísimo, en el cesar asesinado, mi compañero asesinado, muchos, muchos dirigentes murieron en esa época. Entonces llego un momento donde yo dije: yo no quiero más, yo quiero estar tranquila.

Entonces ¿Qué pasó ahí? después de eso, me metí en el movimiento social de paz, muy fuerte, me buscó Martha Hernández, de una organización que trabajaba en temas de cultura de paz. Me volví funcionaria pública como en 1996 o 95 cuando estaba ya en Medellín. Entonces en esa época estudiaba y trabajaba, porque yo no tenía quien me mantuviera. Trabaje como contratista en la Secretaria

de Participación Ciudadana en Medellín, de la alcaldía. En ese periodo la alcaldía estaba conformada por gente de izquierda. Con este trabajo fue como mi retorno a la ciudad, digamos. Trabajamos con los colegios, con la secretaria de educación.

¿Entonces en esos años terminaste la carrera en Medellín?

L. Sí, yo termine la carrera allá y me quedé varios años y me quería quedar viviendo el resto de la vida, solamente que después quedé embarazada de mi bebe. Yo creo que la verdad me metí en esa relación, no por amor, esto lo puedo valorar hoy día después de muchos años, digamos, porque en ese momento no lo tenía muy claro, pero creo que yo me metí en esa relación porque necesitaba protección y acompañamiento por el tema de la soledad. Entonces me metí con ese hombre que era como uno de los grandes dirigentes de la izquierda en ese momento, pero el tipo, patuso, muy mujeriego, un hombre muy inteligente, eso sí. Igual todos los dirigentes en ese momento se enloquecieron con el poder. Mujeres aquí, mujeres allá. De alguna manera, esa relación yo no la tengo en mi memoria como algo bonito, entonces yo más bien prefiero no hablar de esa relación, ni nombrarla, es mejor pasarla como inexistente en mi vida, además, por mi situación, yo me metí con ese hombre que era mayor que yo 20 años. Además era un tipo que tenía mil relaciones simultáneas, se había metido con un montón de amigas mías y después de haber vivido lo de mi mamá, entonces llego un momento que dije: no más, déjame la vida en paz y yo seguí con mí bebe. Entonces, cuando comencé esa relación yo me vine para Bogotá porque él vivía aquí y por el tema de la observación médica y ese tipo de cosas, entonces, me vine para Bogotá, cuasi que a convivir con él, pero después me entere que tenía otra relación de pareja. Entonces eso fue algo que me molesto mucho, además, porque yo no quería repetir la misma historia de mi mamá, entonces yo preferí romper y estar sola.

Entonces, en la organización que trabajaba en Medellín me pidieron que viniera a trabajar con aquí. Yo trabaje con la Fundación Paz y Democracia casi por 8 años. Eso fue muy importante para mí, en mi vida. Y seguí desde allí apoyando el tema de los campesinos, el tema de las constituyentes de paz. Estando con ellos pude regresar al sur del Nariño, ya en mi otra condición, de trabajadora del tema de paz, volver a todas esas comunidades donde yo había estado y volver a verme con los campesinos y mantener con ellos una relación absolutamente bonita. Estando como funcionaria pude regresar al sur de Nariño, ya en mi otra condición, de trabajadora del tema de paz, volver a todas esas comunidades donde yo había estado, y volver a verme con los campesinos y mantener con ellos una relación absolutamente bonita. Ellos son mis amigos hoy en día y ellos saben mi vida, saben mi historia, se acuerdan de mí, me quieren muchísimo y yo los quiero a ellos. Obviamente, me toco sentarme con ellos y explicarles porque yo ya no estaba allá y además reconocerlos como víctimas hoy en día, y además, como víctimas del mismo ELN. No tanto porque el ELN haya querido hacerles daño sino porque en el tema de su preservación y de la preservación de las mismas comunidades cometieron graves errores, muy graves. Es que yo me acuerdo,

cuando yo estaba allá en el sur de Nariño, “el Anciano”, el comandante del frente Medrano Sepúlveda, se fue para Vietnam, él y otra gente, y aprendieron a hacer unas bombas, las “quiebra patas”, los “famosos sombreros chinos”, y cuando entraba el ejército sembraban muchas de esas bombas por todas partes y a veces los que las sembraban morían y a veces, cuando los campesinos iban a recoger su siembra, pues pisaban esas bombas y quedaban muertos. Entonces, de las cosas que el ELN en algún momento va a tener que asumir va a ser ese tema. Yo no creo que ellos lo hicieron con la intención de dañar a los campesinos, porque ellos eran sus papás, sino que creo que fue una mala lógica de la guerra, en la que por preservar su fuerza, por preservar su ejército sembraban esas cosas para que el enemigo, como se le decía, no entrara, y lo que pasaba era, sencillamente, que las bombas quedaban ahí sembradas y después los campesinos quedaban sin piernas en el mejor de los casos, o muertos, o los niños también caían. Entonces, ese es un tema en el que en algún momento el ELN va a tener que asumir su responsabilidad.

¿Te acercaste a este tema por tu trabajo con la Fundación Paz y Democracia?
¿Este fue tu primer trabajo o acercamiento del trabajo con las víctimas?

L. Si, exactamente. Si... obviamente yo ya venía de una cantidad de acercamiento con el tema de víctimas, por las muertes de mis amigos los dirigentes sindicales, la misma muerte de mi compañero que, como te dije, no fue en condiciones de combate sino que fue en condiciones inhumanas, digamos, por la forma en que lo asesinan a él. Pero es que yo te quería decir una cosa y anoche la estuve pensando. Lo que pasa es que el ELN de mi época, cuando yo estaba allí, no fue una guerrilla dedicada al combate. Yo también creo que eso fue un error porque no se prepararon militarmente bien para épocas de confrontación. Entonces, supuestamente, era un ejército o una guerrilla que tenía que proteger a la población, pero nunca hubo un nivel de confrontación. Yo te voy a decir, en todo el tiempo que yo estuve allí nunca estuve en un combate, ¡nunca! ¡Y gracias a dios! Y a mí no me avergüenza tener que decirlo, al contrario, para mí es una maravilla tener que decirlo de esa manera, porque era un trabajo mucho más social, mucho más político, mucho más de concientización, mucho más de trabajar con las mujeres, con los campesinos, era un trabajo mucho más bonito. A mí la violencia me tocó de manera más soterrada, digamos, con la muerte de mi compañero, pero nunca fue confrontación entre ejércitos, nunca lo fue. Entonces, eso me encanta, me encanta tener que reconocerlo. Por otro lado, yo nunca me arrepiento ni de haber estado el tiempo que estuve con la guerrilla, ni haber estado el tiempo que estuve con los campesinos, porque además, mi guerrilla no era una guerrilla, mi guerrilla nunca disparó, nunca echó un tiro, digamos, era más un sueño y era un sueño guiado por el sentimiento de los Sandinistas y como que todos vivíamos en América un sueño así. Entonces eso fue una cosa muy bonita, yo no me arrepiento. Me hubiera arrepentido, quizás, de haber participado de un espacio así, en estos momentos por las cosas que veo. Entonces, yo no me arrepiento y, de hecho, le agradezco a la vida, el haberme puesto con personas precisas, con personas claves y todas esas cosas, sin embargo, uno posteriormente empieza a

recoger algunas cosas, eso por ejemplo, lo de las minas, por los efectos desastrosos que eso tuvo, no solo sobre los soldados, que fueron víctimas de minas, porque ¡eso es tenaz, porque es indigno! yo prefiero que me maten y no quedar sin piernas. Y yo sé que fueron y se entrenaron y aprendieron a hacer eso, pero por ejemplo, después encontrarme con los campesinos de San Carlos, y ver a los campesinos sin piernas, y tener que yo atenderlos y saber un poco los orígenes de esas minas, entonces para mí eso sí ha sido un encuentro muy difícil, absolutamente difícil, por el tema de las responsabilidades, ¡no! Y que yo creo que también el ELN nunca ha asumido con responsabilidad, su responsabilidad con ese tema. Porque yo en esas cosas soy muy radical, porque es que yo estuve en una época en que nunca hicimos daño a nadie, sí, a nadie se le hizo daño, obviamente empezaban ya, pero yo te digo, eso no lo hicieron con mala intención, eso fueron tácticas 32:14 de guerra, no fue otra cosa distinta. En la guerra tu estas vivo o te matan, y esa es la guerra, Pero nunca midieron las consecuencias de esas verracas minas.

¿Pero tu responsabilidad con las víctimas tiene que ver con qué?

L. Lo que pasa es que cuando yo asumo todo el tema de Paz también llego un momento en que sentí una decepción muy grande. Yo pensaba que había que trabajar muy fuerte por la construcción de la paz, y que para eso no solo había que hacer simplemente acuerdos políticos, sino que la paz era realmente garantizar justicia social, sí, pero empecé a darme cuenta que la paz se convirtió en un discurso muy bonito para que algunos hablaran bobadas pero no para asumir un compromiso por la paz, entonces el tema se volvió reuniones, reuniones... y mientras tanto, uno sentía que la violencia era muy fuerte, lo de Pablo Escobar en Medellín, las masacres, las bombas, todas esas cosas me sacudieron muy fuerte, y ahí fue donde yo dije aquí para que podamos vivir y construir un compromiso de paz necesitamos transitar por el tema de los derechos humanos, y entonces tenía que ver con la garantía de las víctimas a poder vivir en unas condiciones totalmente distintas. Empecé a ir a distintas comunidades y empecé a encontrar a cantidad de mujeres víctimas de violencia sexual, empieza uno a sentir la confrontación paramilitar en la década de los 90s y las zonas donde yo había trabajado absolutamente vulnerables, los campesinos solos.

Pero, entonces, ¿Sentiste que el trabajo que venias haciendo desde la Fundación era insuficiente y no hacía nada real por las víctimas?

L. Sí, pero además, es que lo de las víctimas tiene que ver con un compromiso de vida, digamos. Yo fui víctima, yo fui víctima, de la persecución que me hicieron, yo fui víctima, sí. Y por otro lado, empiezo a sentir que el discurso de la paz fue muy bonito porque fue la sociedad civil que acompañó los procesos de desmovilización y negociación con la Corriente de renovación socialista, el EPL y el M19, cierto, pero siento que es insuficiente con la guerra que estábamos viviendo en ese momento, de mucha violencia, el narcotráfico, los paramilitares que empiezan a hacer las masacres. Entonces, también como que dice uno: ¡pucha! El tema de la

paz es importante pero no es suficiente y aquí tenemos que hacer algo, en relación con el tema de las víctimas, y por eso me metí muy fuerte en ese tema.

Es lo que te decía ayer, yo creo que esa formación cristiana de ese momento, de estar siempre en función de los otros, de estar al servicio de los demás, eso fue lo determinante en mi vida: el cura, las monjas, absolutamente comprometidas, fueron determinantes en mi vida. Hoy en día me lo cuestiono eso, porque termina uno viviendo en función de los otros y pierde vista el proyecto de vida personal de uno. Y eso es un discurso que por ejemplo las feministas están planteando hoy en día: la necesidad de sacar tiempo para uno, la necesidad de cuidarse uno, de ir al médico. Mira, yo ya no sé qué es estar un día tranquila si no estoy pensando en una comunidad, llamando a un dirigente de una comunidad. Me volví obsesiva, obsesionada con eso, y dice uno: hasta qué punto eso es sano, hasta qué punto es sano que yo tenga que vivir sola y que no haya sido capaz de construir una relación de pareja de largo aliento, digamos. Hoy en día, en estos momentos de mi vida, yo me estoy cuestionando esas cosas. ¿Hasta qué punto el trabajo con víctimas se vuelve una enfermedad para uno? Y para la gente es muy bonito porque lo ven a uno entregado a ese tema. Como si tener valor en la vida fuera simplemente vivir en función de los otros y no ser feliz uno mismo. Es decir, yo sería la mujer más feliz del mundo teniendo una cosa propia o un negocio propio de donde vivir. Porque no me gusta estar viviendo del cuento de las víctimas, como lo hace hoy en día mucha gente, y se lo pasan viajando por Europa, yo nunca he ido a Europa, yo nunca he ido a estados unidos, yo fui 2 meses a Argentina, a cuba y a Venezuela un mes, pero yo nunca más he salido de este país. A mí nadie me puede juzgar que yo esté viviendo del cuento de las víctimas, pero también me cansa el discurso “ONGgeista”, que era el discurso de vivir del discurso de las víctimas y no empoderarlas y no ayudar a que se reconstruyan. Entonces, hoy en día estoy en un papel que me gusta mucho. Estoy tratando de fortalecer algunos sectores de víctimas, muy en silencio para que ganen independencia, autonomía, de las ONG y de todo el mundo, porque creo que eso es fundamental. Y es ahí que yo más me he situado.

R. Bueno, entonces, para que sigamos reconstruyendo tu trayectoria. Después de que tu trabajo con la Fundación termino, ¿Empezaste a trabajar con la Comisión?

L. Entonces, el trabajo de la Fundación... acórdete la guerra que surge a finales de los 90 y principios del 2000: las bombas de pablo Escobar, las masacres, los asesinatos, etc... esas masacres se dieron después del proceso de desmovilización. Me di cuenta de eso, llegue a la conclusión, después yendo a las regiones ahora trabajando con víctimas. Por ejemplo, La masacre del Salado, esa región queda muy cerca de Flor del monte, que fue donde se desmovilizo la corriente de renovación socialista. Antes de la desmovilización de la corriente había un amigo mío del ELN que se llamaba Enrique Buendía, y él fue a recoger a los muchachos de la tropa al Urabá, ese día él se fue por los muchachos y resulta que cuando llegó allá lo recibió fue el ejército y lo obligaron a abrir su propia fosa, a él y a su compañero. Los mataron y después hicieron que su compañero lo

enterraran. Eso fue el ejército. Ellos (el ELN) siguieron adelante con el proceso de desmovilización, yo la verdad hubiera preferido que no, porque era la muerte de ellos y yo a Enrique lo quería muchísimo. Regresan con los muchachos y dicen que la paz ante todo.

Si tú hablas con la gente de Arco Iris, te dicen que ya no había ninguna otra opción porque el ELN ya estaba derrotado. Esa fue un poco la apuesta de paz de estas guerrillas. Yo creo que fueron inteligentes porque dijeron, era ese momento y no uno posterior y eso creo que fue importante. El momento de la desmovilización, yo nunca lo vi como algo importante porque yo tenía mi corazón partido en dos pedazos: por una parte, por la muerte de mi compañero y en el otro pedazo que fue por esta gente que se iba y yo amaba a los dos lados, digamos, yo me quede con unos afectos muy fuertes por la gente que se quedó y unos afectos muy fuerte por la gente que salió. Además de un corazón roto por la muerte de Juan. Entonces, yo nunca lo había visto en esa dimensión, pero cuando tú hablas con ellos, con la gente de la corriente, cuando te dicen que era ese momento donde había que negociar y no en uno posterior, y creo que no se equivocaron cuando uno ve los acontecimientos posteriores y las condiciones que ponen para una desmovilización. Además, porque es que se han cometido errores.

Mira, vuelvo a lo de la masacre del salado, resulta que Flor del Monte queda muy cerca al Salado, que fue el lugar donde se desmovilizó el ELN, es decir, la Corriente. Geográficamente, tú sales de Flor del monte y haces un recorrido hacia el mar y necesariamente hay que pasar por el salado, eso es un corredor, y un corredor también para la salida de narcóticos. Desde Flor del monte, digamos la Mojana sucreña, Flor del monte, salado y después del salado viene Libertad y la salida al mar. Que hicieron los paramilitares; se ubicaron en todo ese corredor, cometieron la masacre del salado, esclavizaron a la población en Libertad y mataron a mucha gente de Flor del monte porque les estaban cobrando la participación en el proceso y haber permitido que Flor del monte hubiera servido para que se instalara el campamento donde se ubicó la Corriente para la desmovilización. Entonces eran cobros políticos. Todo es corredor fue muy fuerte de la Corriente o el ELN y posteriormente pasa a ser un corredor de los paramilitares. También había un control militar de esa zona. Pero también en la década del noventa los campesinos estaban muy organizados en esa zona y eran muy fuertes, te lo digo porque ellos participaron en marchas en movilizaciones, en paros y en ese momento empiezan a ser asesinados. Yo te digo, este país tiene una deuda histórica con el movimiento campesino, eso debería ser considerado como un genocidio. Por ejemplo el movimiento campesino del cauca fue exterminado. El ejército y los paras comenzaron a cobrarle a los campesinos su cercanía con la guerrilla. Y yo te voy a decir, ¡eso no es mentira! Pero creo que se metieron a cobrarle cuentas a los que no eran... El objetivo era desarticular el movimiento campesino, no solo porque eran muy fuertes, y eso lo encontré en esta comunidad de Libertad. Ya en mi trabajo en la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) desde el año 2007. Yo lo encontré en ese momento, con el trabajo que hicimos de la búsqueda de rastros de lo que paso en ese momento. Yo

estuve trabajando con una ONG de derechos humanos antes de entrar a trabajar en la Comisión, bueno y estuve coordinando la Misión Internacional de Comvides, estuve coordinando el proyecto Paz Colombia, estuve en el informe del genocidio de la Unión Patriótica con REINICIAR, estuve muy metida con cuestiones académicas, de hacer seguimiento a casos.

¿Y cómo llegaste a la Comisión CNRR?

L. Gracias a las gente de izquierda que yo conocía cuando me desmovilice.

¿Y de este tiempo que recuerdas como importante?

L. Eso, mi trabajo con las comunidades y como yo entiendo que tú quieres trabajar ese tema de las víctimas por eso me estoy centrando más en eso. Yo estuve trabajando, por ejemplo, en la CNRR la consulta nacional, yo creo que esa fue una estrategia muy bacana. Pero es que la comisión no era una comisión gubernamental sino mixta, es decir, entre gobierno y sociedad civil y yo venía de parte de la sociedad civil. Entonces nosotros planteamos que era necesario consultar con las comunidades la política de la comisión y trabajamos en eso y yo fui la encargada de eso con las comunidades.

R. ¿El objetivo de la comisión cual era?

L. Era una comisión para reparar a las víctimas, por un lado, por vía administrativa, que era entregar a las víctimas individuales plata. Pero la Ley 975 tenía un objetivo más amplio, por ejemplo, construir el programa nacional de reparación colectiva. Yo creo que la ley de víctimas 1448 es más integral y más garantista. Yo creo que la comisión en términos del mandato de la ley se quedó corta porque la ley era muy restrictiva porque compraba a las víctimas con un dinero, pero lo más grave que tuvo la ley 975 fue en el tema judicial porque permitió la impunidad de los grupos paramilitares, digamos que la ley tenía como dos partes, uno el proceso judicial de los paras y el otro el tema de la reparación de las víctimas. Yo creo que no había intención real de reparar a las víctimas, pero yo creo que el equipo que trabajo en la comisión, no en su mayoría, pero si el equipo que hacía parte de la sociedad civil sí hizo un trabajo interesante.

Para que terminemos con la reconstrucción de tu historia, te quería preguntar algo: ¿Después de que saliste de la CNRR, entraste a trabajar con la Unidad?

L. Apenas ahora voy a empezar. La verdad es que yo creo que en la Unidad no tienen ni idea de quién soy yo. Yo llegue ahí porque el padre Luis Gonzales llamo a la gerente para que me vinculara y por eso ella me tiene en su lista. El tema es que cuando me quedé sin trabajo fui a donde la gente de Arco Iris y no me quisieron contratar. Y yo te digo: el proyecto ese existe gracias a lo que nosotros hicimos, a nuestro trabajo, a nuestra lucha, y ellos están tan acomodaditos ahora gracias a nosotros... y en ese momento tan difícil, porque a mi hijo lo habían

operado, y yo sin trabajo, me fui a buscarlos a ellos, porque sabía que había una vacante y yo con 20 años de experiencia en derechos humanos perfectamente podía asumir el cargo, y prefirieron a otra persona cercana a uno de los dirigentes de la organización, y no a mí, con mi trayectoria y con la relación que tuve con ellos. Porque si alguien tiene autoridad para trabajar allí soy yo. Entonces, uno siente que no hay espacios para uno y eso a mí me molesta mucho. Incluso, por eso me he alejado poco a poco de las sectas partidistas, aunque eso tiene un costo para mí, porque en cierta forma lo que me garantiza el trabajo es la participación en las sectas y pero a mí me gusta que me valoren por mi trayectoria, y no por ser amigo de fulano y de perencejo. Además para mí es un orgullo saber que me tocó trabajar para poder terminar mi bachillerato, para poder terminar mi universidad, y para hacer la maestría que estoy haciendo. Y para mí eso es muy importante, porque a mí nadie me ha regalado nada. Porque yo mantengo a mi hijo y mantengo a mi casa y para mí eso es muy importante, porque tiene que ver con el tema de la autodeterminación, ¿Y que he tenido que asumir costos? claro, en mi vida, sí. La soledad de mi vida, por ejemplo. Yo hace poco tuve una relación con un hombre que ame absolutamente, de quien me enamore. Un ser humano común y corriente, un ser humano sencillo, un ser humano nada, nada, formado, digamos, un ser humano lo más bonito del mundo. Cuando supo de mi vida, porque yo nunca le conté que había sido guerrillera, que me habían matado a fulano, de que no sé qué más, no sé qué menos, cuando él supo, porque yo no sé quién putas le contó, ese tipo huyo de mí, salió corriendo despavorido de mi vida, absolutamente despavorido, y me tiene pavor, me tiene pavor. Y yo digo: ¿Yo que hice? Y si el supiera y realmente me conociera y supiera lo que soy y lo que pienso tendría una actitud totalmente distinta, pero el tipo me tiene a mi miedo. Entonces, esas son un poco las consecuencias que uno asume.

¿Eso que me cuentas hace parte de las cosas que te estas replanteando y tiene que ver con tu decisión de no militar más?

L. ¡Estoy cansada de que hablen mierda! perdóname la palabra, pero te lo digo con toda honestidad, estoy cansada de que hablen mierda, cansada! de los discursos huevones, de los discursos de emancipación, cuando, ¡puta! Tú no eres realmente de emancipar a las comunidades. En ese trabajo con víctimas y en estos últimos años, me han ayudado a entender esa situación. Que las víctimas no están emancipadas y que las víctimas no están cumpliendo su rol fundamental de ser agentes sociales. Que otros hablan por ellas, que otros las sustituyen en sus discursos. Además hoy día, el tema de las víctimas es la forma como las ONG se enriquecen y consiguen recursos para poderse mantener hermano. Y por el otro lado van, pero perdóname, en palabras de campesinos: “se los clavan por detrás” y se los calvan por detrás porque están dándoles concesión a las multinacionales a más no poder.

R. Bueno hablemos un poco del tema de la responsabilidad. Para ti ¿De quién es la responsabilidad frente a las víctimas?

L. Yo creo que hay una responsabilidad por haber permitido las violaciones del Estado, del gobierno, al gobierno de turno. Pero también hay una responsabilidad, en menor proporción de la sociedad colombiana. Además, porque si realmente hubiese una pretensión de restituir tierras, o de reparar a las víctimas yo empezaría por casa, vaciando y saneando la casa. Y eso no lo han hecho los gobiernos. No han saneado al aparato militar, no han saneado al ministerio de agricultura, al Incoder, al ministerio del interior.

R. Pero la responsabilidad del gobierno ¿Sería porque ha tenido abandonadas a las víctimas?

L. Y por su participación también para violentarlas. Es una responsabilidad directa. Pero es que además el Estado incurre en una responsabilidad grande cuando no ordena a sus instituciones a coordinarse entre ellas. Lo que su sientes en las instituciones es celos entre unas y otras. Las fuerzas armadas han estado vinculadas en graves violaciones a los derechos humanos. Por ejemplo en la masacre del Tigre, yo estuve ahí ¡y la gente te cuenta! Salieron y hubo un retén militar, llegaron los paramilitares en helicópteros, estuvieron tres días allí y mientras tanto el retén militar a pocos metros. Y lo que hicieron los del ejército fue proteger a los paramilitares.

R. Y ¿crees que la sociedad colombiana tiene alguna responsabilidad?

L. Digamos que la responsabilidad colombiana no es directa porque no participó en acciones. Pero por ejemplo los niños cuentan que cuando llega un niño desplazado a un colegio es inmediatamente rechazado. Se le mira como si fuera guerrillero. La víctima no puede quedarse siendo víctima toda la vida llorando, viviendo del dolor porque, ¿Qué es lo que siente uno? Que las víctimas se re victimizan todo el tiempo. Miremos el caso del Magdalena, por ejemplo. Muchas de estas víctimas lo son de las multinacionales. Bueno, pero que pasa con la víctima después de ser desplazada, sí, la victima sale a un casco urbano y ella, pues, queda sin plata, sin un lugar donde vivir. No existen centros de acogida a las víctimas donde les den atención y les puedan ayudar a reconstruir su proyecto de vida. ¿Y qué hacen las víctimas? sencillamente ellas al no tener dinero, se quedan asumiendo otro tipo de victimizaciones, más sociales que son por ejemplo la prostitución. Pero en este país todo el que ha sido desplazado es como si fuera un bandolero y tiene un rechazo impresionante. Yo creo que la responsabilidad del Estado es política, pero la sociedad es ética.

R. ¿Pero cómo justificar eso ante alguien como por ejemplo tu hijo?

L. Yo con mi hijo he trabajado mucho ese tema. Y lo he trabajado muy fuerte porque él inicialmente tuvo un rechazo muy fuerte por mi trabajo. Y me decía: es que usted a toda hora hablando de víctimas, leyendo sobre eso, etc., y me toco traerle amigas más víctimas para que las conociera.

R. Hay algo clave que te quería preguntar. ¿Cuando hablas de justicia social, a que te refieres con eso? Porque es algo fundamental en todo tu discurso desde la izquierda.

L. Yo creo que estoy en la búsqueda, en estos momentos, de una nueva redefinición de mi vida. Yo te había dicho que me estoy replanteando, muy críticamente el papel de las ONG, porque yo creo que lo que han hecho se ha convertido en un medio de vida para pequeños grupos porque los grandes grupos de la población están en una situación caótica y absolutamente miserable. Aquí no podemos hablar de discursos y discursos... mientras unos se enriquecen, y todos estos huevones se enriquecen y la demás gente muriéndose de hambre.

R. Pero ¿la justicia social para ti tiene que ver con la igualdad?

L. No solo para que haya igualdad sino para que hayan garantías que hagan la vida posible. Digamos que yo me he planteado, como ya no pude participar en la construcción de un sueño de nación, me lo he planteado más en lo chiquito, con las comunidades, tratando de ver si este ejercicio y este experimento llegan a algún lado. Lo que yo he perseguido siempre es trabajar para que las personas salgan de su condición de víctima y sean sujetos de derechos. No solo que tengan unas condiciones dignas de vida sino que salgan de esa condición. Que den ese paso. Yo creo que la sociedad de alguna manera tiene una deuda con las víctimas, pero las víctimas alguna vez tienen que entender que el haber sido víctimas les permite a ellas ser la garantía para que en el país nunca más vuelvan a suceder ese tipo de hechos. Yo creo que cada uno de nosotros tiene un rol fundamental. La sociedad en general tiene un rol que yo no sé cuándo lo vamos a aprender y no sé cuantas décadas tienen que pasar para entender eso. Mira, en esta sociedad estamos en la discusión de que esta víctima es buena y esta víctima es mala. Por ejemplo, para la izquierda las víctimas que le están colaborando a los paramilitares son malas y para la derecha... Para mi esta es una sociedad de víctimas, absolutamente. Yo no puedo categorizar todo en que esto es bueno o malo, en blanco o negro. Obviamente, si tú tienes una formación ética tú sabes cómo actuar dentro del ejército del que haces parte.

R. ¿Tú crees que los grupos armados, las guerrillas, tienen una responsabilidad?

L. Absolutamente, tienen una responsabilidad y muy grande. Es que en este país, todos tenemos una responsabilidad. Porque si yo hubiera tenido plata me hubiera ido al cauca a apoyar a los indígenas que están protestando. Todos tenemos responsabilidad, pero parecemos una sociedad como si el conflicto fuera ajeno a nosotros y no como parte de nosotros. Hay un tejido social deteriorado. Mira, te voy a decir algo: hay comunidades donde, por ejemplo, norte del Cauca, donde están los 'paraquitos'. Una comunidad que fue tan fuerte, tan fuerte organizativamente, hoy en día no les hablan a las niñas porque se metieron con los paramilitares y mataron a muchos de los jóvenes de allí. Listo, no lo justifico pero entiendo las razones. Pero por ejemplo en esa comunidad si una mamá, su

hijo se fue para la guerra, paramilitar, juepucha! llega el hijo de regreso a la casa y le pide a ella, mamá deme comida, deme afecto, etc., la madre lo recibe, la madre es madre. Lo mismo pasa con la madre de un guerrillero. Exactamente pasa lo mismo, pero si el vecino se dio cuenta, ahí mismo va a decir: ella está con los paras o ella está con la guerrilla. Entonces, en esta sociedad de mierda, perdóneme, estandarizamos todo como lo bueno o como lo malo.

R. Te quería preguntar esto: ¿Cómo te veías antes, como te ves ahora y como te ves a futuro?

L. pero lo podemos abordar la próxima vez que nos veamos. Porque yo te puedo decir cómo me veo antes y como me veo ahora, pero yo no sé cómo me veo en el futuro. La verdad es que yo estoy esperando como unos diez años más y largarme a vivir a una comunidad, eso creo, así me veo, trabajando más el día a día con una comunidad, como regresar nuevamente al trabajo. Que es lo que yo quisiera hacer, aunque no sé si lo pueda hacer porque también tengo una responsabilidad con mi hijo.

L. Con respecto a la pregunta que dejamos abierta ayer, creo que es una pregunta muy difícil, especialmente lo que me preguntas sobre cómo me veo en el futuro. Yo creo que en mi vida hubo un quiebre, que fue la ida de mi papá, la soledad de nosotras tres mujeres solas en una casa sin ningún tipo de seguridad, digamos, y una mamá llorando todo el tiempo y una hermanita muy chiquita, y de alguna manera, yo en etapa de adolescencia, entonces trate como de buscar un escape, digamos. No era muy amiga de las reuniones, de los grupos, me gustaba estar más en mi casa, sola, y fue como más empujada por mi mamá para que participara de los grupos juveniles y ese tipo de cosas. Yo no me arrepiento de eso, me pareció maravilloso porque ahí fue que me hice un círculo de amigos grande, entonces como que fui construyendo una familia mucho más grande de las tres mujeres que vivíamos en la casa. Entonces, creo que antes, era como más de búsqueda de compañía, más de afecto, más de buscar relaciones sociales y de no sentirme tan sola en el mundo, sí. Obviamente con una responsabilidad muy grande porque me toco asumir, prácticamente, una responsabilidad tan chiquita de mi familia. Uno, motivada por los problemas que tuve de seguridad, en ese momento, en que me vi obligada a irme para donde yo no tenía previsto irme (eso lo que hizo fue cambiarme toda la dinámica de mi vida). Pero también por el otro lado fue porque también yo sentía una responsabilidad muy grande con mi mamá y mi hermana. Entonces sentí también que el irme, aliviaba un poco la situación, porque mi mamá iba a estar solo con la responsabilidad de mi hermana y no con la mía, digamos, pero eso después genero otros problemas que me di cuenta después, problemas de mi hermana, la soledad, su agresividad, por estar tan chiquita, como tan insegura y tan sin protección, y yo se la podía dar porque era la hermana mayorcita, pero la verdad yo estaba pensando un poco como también en mis búsquedas, y era muy pequeña para asumir esas responsabilidades.

Digamos que estaba en ese momento tratando de buscar seguridad y salidas. Y un poco también el tema de la solidaridad con mi mamá, con mi hermana. Fue algo interesante porque fue empezar a plantearme si yo me podía volver una carga para ella o más bien en aliviarla y poder prácticamente trabajar y apoyarla, y de hecho, durante todo el tiempo, mientras que mi mamá estuvo viva, yo siempre la apoye económicamente, siempre, siempre, siempre, y mi mamá murió hace pocos años y yo de alguna manera fui como su sostén, y eso para mí fue muy importante, y me toco hacerlo desde muy chiquita, y yo no me arrepiento de eso, me parece hasta bacano, pero la verdad yo no quisiera que a mi hijo, por ejemplo, le tocara vivir una situación así, o que a nadie le tocara vivir una situación de esas y menos un adolescente. Entonces, mi adolescencia se quebró, digamos, sí, se quebró, porque... fue una cosa, pues como interesante, pero yo no sé si esa falta de vivir una adolescencia como lo viven todos los jóvenes me hizo ser muy grande y muy madura antes de tiempo, sí. Entonces yo no concibo irme para el mar 5 días como lo hace mucha gente porque yo siento que estoy perdiendo el tiempo. Entonces si yo me voy para el mar me llevo un libro, pero esa vaina de quedarse viendo el mar yo no lo concibo porque siento que estoy perdiendo el tiempo, y me aburro sola, digamos sí, cuando yo sé que hay muchas mujeres que buscan espacios de soledad para reencontrarse consigo mismas.

Yo creo que yo no tuve adolescencia, o como te dije, mi adolescencia se quebró, más bien, yo creo que no tuve adolescencia, porque estaba en ese proceso de adolescencia cuando me toco irme. Estaba viviendo mi adolescencia. Yo por ejemplo siempre soñaba con ser teatrera, con ser artista, con hacer música, era más como de esa onda de artista y de un momento a otro me toco cambiar mi vida en un momento muy definitivo o decisivo que es la adolescencia. Entonces yo no sé si volverme madura como que me volvió muy vieja antes de tiempo. Yo perfectamente hubiera podido haber terminado en los grupos nacionales de teatro y no pude hacerlo porque sencillamente no me permitieron seguir. Entonces, como que la vida ha sido en mi caso como a la inversa. Ahora te voy a contar porque. Pero afortunadamente, digo, afortunadamente, porque yo pude perfectamente haber caído en las drogas o haberme vuelto quien sabe que cosas o haber sido una mujer común y corriente, una mujer cuidando hijos, esperando el marido, viniendo uno de una situación tan vulnerable, pero el haber estado participado de esos espacios, también me permitió un mundo mucho más amplio y también me permitió una redefinición más como mujer y como sujeto, digamos, y eso para mí fue fundamental. Es decir, eso sucedió, y te lo pongo así, pero yo le agradezco a la vida mucho, que me haya puesto esas personas a mi lado, el que me haya permitido trabajar con los campesinos, digamos, el que me haya dado la oportunidad de este tipo de cosas. Es decir, eso me permitió también buscar otros roles y eso fueron cosas muy importantes para mí. Por otro lado, yo nunca me arrepiento ni de haber estado el tiempo que estuve con la guerrilla, ni haber estado el tiempo que estuve con los campesinos, porque además, mi guerrilla no era una guerrilla, mi guerrilla nunca disparó, nunca echo un tiro, digamos, era más un sueño y era un sueño guiado por el sentimiento de los Sandinistas y como que todos vivíamos en América un sueño así. Entonces eso fue una cosa muy bonita,

yo no me arrepiento. Me hubiera arrepentido, quizás, de haber participado de un espacio así, en estos momentos por las cosas que veo. Yo no sé si internamente en el ELN se mantenga todavía aquello del amor eficaz, porque nosotros éramos muy leídos del pensamiento de Camilo Torres Restrepo y el tema del amor eficaz era absolutamente indispensable, entonces intentábamos hacer todas las cosas con amor: las relaciones con los campesinos, eran marcadas por el amor, las relaciones con los compañeros eran marcadas por el amor, el cocinar o trabajar con las mujeres. Tratábamos de vivir, integralmente, el pensamiento de Camilo, con el tema del amor eficaz, y siempre vivíamos en función del servicio a los demás. Obviamente, eso después, hoy día, se convirtió en para mí en otro asunto de preocupación digamos. Pero en ese momento era así, yo no me arrepiento y, de hecho, le agradezco a la vida, el haberme puesto con personas precisas, con personas claves y todas esas cosas. Era una actitud de servicio y muy cristiana, por el pensamiento de Camilo, era una posición muy cristiana el tema del servicio al otro.

¿Cómo me veo ahora? Yo creo que yo no tuve un... yo creo que como que empecé a girar como en un círculo, posteriormente, de búsquedas interiores, ¿no? Yo por ejemplo siempre me pregunto: porque me metí en una relación con el papá de mi hijo, cuando es un hombre 23 años mayor que yo, cuando a los 23 años pude haberme metido con un hombre digamos igual que yo, o de la misma edad, o mayor que yo dos años. Yo creo que estuve también buscando como protección y como un papá, yo creo que la relación en algún momento fue más bien eso: como buscar protección más que cualquier otra cosa.

Entonces, hoy día, ¿Cómo me veo? Estoy contenta porque bueno, finalmente termine mi carrera, estoy terminando mi maestría, salí a Argentina y me especialicé, o sea, he hecho cosas con mi vida digamos, profesional que me ha ayudado a cualificar mis conocimientos, y eso para mí es muy importante, mi servicio cualificado. Creo que profesionalmente me ha ido bien digamos, me ha ido bien en el sentido de que aquellos principios por los que yo tanto luche y por los que me he dado batallas no se han ido al piso sino que siguen intactos. Yo no concibo trabajar laboralmente sin servir a otro. Y eso sigue ahí. Incluso, en la relación con mi hijo que es tan difícil en este momento. Entonces, yo creo que no soy una mujer frustrada, pero creo que todavía sigo en búsquedas. Afectivamente creo que mi vida sí fracasó, y creo que fracasó porque, sencillamente porque quizás para mí nunca fue esencial buscar un compañero, digamos, pero hoy día me hace crisis pero también asumo la responsabilidad y las consecuencias, en una sociedad tan machista como es la sociedad colombiana, que tipo se lo va a aguantar a uno, ¿Decime vos? ¡Nadie! Y también llega un momento donde la vida hace crisis, y yo creo que en este momento estoy en un periodo de hacer crisis y de entender la soledad, no como un mal ni como algo totalmente terrible, sino como una experiencia positiva. Eso en mi vida personal digamos.

Estoy esperando que mi hijo pase su periodo de adolescencia para ver si, de alguna manera se fortalece mucho más la relación con él, porque él es mi

compañero de vida, que creo que esa es una experiencia bonita, a veces dura, pero como, en este momento dura, pero bonita.

Pero por el otro lado, pienso que hubo, ya en mi vida social, digamos, yo todavía, digamos, yo estoy pensando en mi trabajo que voy a hacer en la Unidad, sí, y en ese trabajo que ya estoy haciendo en la Unidad, que dije: voy a aprovechar que estoy allá. Yo venía de trabajar en la CNRR durante 5 años en temas muy importantes, por ejemplo, en ese momento yo dije en CNRR que me iba para Barranquilla porque a esas madres nadie las estaba acompañando. He tratado de estar siempre con la gente que poca compañía tiene, porque siento que hay procesos que están muy saturados de acompañamiento. Entonces, buscamos los cuerpos y los entregamos bajo amenazas de todo tipo, pero igual lo hicimos, y creo que lo hicimos muy bien. Logramos coordinar con otras instituciones las búsquedas de los cuerpos. Fue muy positivo, pero además entregando los cuerpos a las mamás, llegan 6 u 8 cuerpos de jóvenes y las madres destrozadas, tiradas encima. ¡Mira hermano, yo lloraba a cantaros, porque decía, esto es imposible que pase en un país como el nuestro, eso no debería haber pasado!

Entonces, yo creo que ha sido muy bonito poder trabajar con las mamás y con las mujeres y trabajar en su cualificación, por ejemplo, de las mujeres víctimas de violencia sexual por parte de los grupos armados. Especialmente, las autodefensas, que hicieron un trabajo fuerte para romper el tejido social de las comunidades, a través de las mujeres y a través de la violencia sexual. Entonces, yo me siento muy identificada con esos sectores poblacionales vulnerables. Me gusta mucho mi trabajo, pero no me genera satisfacción porque para mí la satisfacción sería que yo no tuviera que ver eso y que mi hijo no me viera, por ejemplo, hablando de esas cosas todo el tiempo, las 24 horas del día. Entonces, satisfacción no, pero si me genera un poco como una sensación de justicia, digamos, como el sentir que estoy haciendo algo por las víctimas de este país, porque, además, yo soy colombiana, yo no soy extranjera, y soy colombiana y me duele lo que pasa en este país y yo no puedo esconderme, ni que eso me resbale porque esa es la realidad de mi gente.

El tema de la responsabilidad es muy importante. Entonces, en estos momentos en mi vida profesional, en mi vida como trabajadora social, porque yo soy socióloga, pero yo soy más trabajadora social que otra cosa, me genera satisfacción, obviamente con una cantidad de limitantes a nivel personal, pues claro, obviamente tengo que apretar una cantidad de cosas personales, pero a nivel profesional de lo que buscamos, pues para mí es muy importante. Para mí por ejemplo el periodo en el CNRR fue muy importante, trabajar y conocer la situación de la masacre del Tigre, de la masacre del Salado, de lo de las madres de la Candelaria, de la Masacre de Bojayá (Chocó) y empezar a ver la posición de los distintos actores armados en relación con eso, especialmente los paramilitares, pero también la guerrilla, lo que hizo la guerrilla en Bojayá dice uno: ¡juepucha! ¿Dónde está la humanidad? Entonces, eso lo hace a uno muy crítico de la guerra, de la guerra, de la guerra. Entonces, ¿hoy en día como me veo? No me gusta

trabajar apagando incendios, me da mucha rabia y es lo que permanentemente hace el gobierno colombiano hoy en día. Entonces a mi ese tema me tiene mamáda o lo que hablábamos de las ONGs, yo estoy mamáda de las ONGs. Mamáda! Y te lo digo con todo respeto, porque son mis amigos y mis hermanos y sé que no lo han hecho con mala intención, pero es la dependencia económica del gobierno gringo. Entonces estoy en este momento en el ejercicio de replantearme muchas cosas que yo consideraba importantes y buenas. Entonces, yo creo que en este momento esto es un círculo cerrado. Tú te das cuenta que la inversión social es talleres, talleres, cursos, cursos, cursos, mientras que el proyecto de las comunidades no se trabaja, donde lo que debería hacerse son proyectos auto-sostenibles para las comunidades.

Yo creo que en este momento estoy en un proceso de redefinición de conceptos, en un proceso de búsquedas y creo que en algún momento voy a tener que asumir la responsabilidad de mi soledad. Porque yo pertenezco a ningún partido político, a ninguna secta política, ideológicamente soy de izquierda, ideológicamente, y si de izquierda se trata, de trabajo por el bien común, si eso es ser de izquierda, si es otra cosa no sé, ahí si me lo replantearía, pero si es eso ser izquierda, soy de izquierda, digamos. Entonces, estoy tratando de construir con las comunidades, no con los acompañantes, (no con las ONGs que los acompañan), la reconstrucción de su tejido social y su proyecto de vida.

L. Y ¿Que quisiera hacer con mi vida en el futuro? Que es la pregunta más dura. Sabes cuál ha sido mi sueño en los últimos años, desafortunadamente, yo soy una madre cabeza de familia pobre, sin recursos, y sin muchas relaciones, porque estas son cooptadas por algunos y donde a uno no le dan posibilidades de juego en esas cosas. Pero sabes a mí que me gustaría, mi sueño inmediato, no a largo plazo, es trabajar para que el consejo comunitario de San Cipriano pueda tener los derechos básicos de vida sobre su territorio, para que puedan gozárselo, porque trabajamos, durante mucho tiempo, y muy duro, y ahora necesitamos que se lo puedan gozar. Eso creo que es un ejercicio muy importante. Eso es una apuesta muy fuerte. Para donde me vaya voy a seguir trabajando con ellos, porque además a las instituciones les conviene un funcionario que tenga arraigo en las comunidades, por eso a mí me cedieron el Pacífico y no el Atlántico, Pero me dejaron en el Pacífico precisamente, por eso, por la construcción de relaciones fuertes con la comunidad. Entonces listo, ya que me dejaron allí, pues vuelvo a una comunidad que yo quiero mucho y a donde hace muy poco deje de trabajar con ellos y entonces vuelvo a retomar ese tema. Y si me voy después de ahí para otro lugar, para otra institución, yo sigo con la comunidad, yo sigo hasta cuando logremos restituir sus derechos. Y demostrar que si se puede. A mí me quieren muchísimo en esa comunidad.

Digamos que ahora estoy soñando ya no en macro, de transformar el país, desde unos ideales revolucionarios, sino como en pequeño, como proyecto de vida de una comunidad. Este es un sueño más inmediato, y otro sueño que tengo pero más a largo plazo, porque ese depende de mí economía, y es a donde yo quiero

como cerrar mi servicio social, digamos, es con las mujeres. Tenemos a la madre del guerrillero llorando, a la madre del paramilitar llorando, la madre del soldado llorando, la madre del campesino... Entonces, mi apuesta realmente es porque las mujeres víctimas puedan reconstruir su proyecto de vida. Entonces yo antes de cerrar mi ciclo de vida, digamos, activo laboral, lo que sí quiero hacer es eso; quiero trabajar, no para yo salir a decir: miren, las mujeres con las que trabajé hicieron esto... no, a mí no me gusta mostrarme, afortunadamente, por eso nadie sabe que yo existo, y menos mal, pero lo que si estoy pensando es contribuir a fortalecer un espacio conjunto de movilización social.

Lo otro muy importante, que ya te había dicho, que tiene que ver con mis reflexiones, que yo ya quiero dejar de sufrir por los demás y dedicarme un poquito a mí. Yo veo mi vida terminada, viviendo a la orilla del mar, al lado de una comunidad, donde yo pueda trabajar por una comunidad, es que esa ha sido mi vida, pero viviendo y disfrutando del día a día... entonces me veo como más ahí, viviendo en el campo, en una casita bien sencilla. Digamos yo nunca he pensado en enriquecerme, tengo que si pensar en mi hijo, lo que consiga es para él, no para mí. Entonces, me encantaría terminar mi vida viviendo en una comunidad, salir de Bogotá y me gustaría volver a vivir en el campo.

Yo por ejemplo sentí, cuando trabajé en la Fundación, muchas restricciones de mi jefe, para que yo fuera, para que yo me reuniera con las mujeres. Era como unos celos institucionales, unos celos de que yo no ganara algún tipo de liderazgo y a mí lo que menos me importa es mi liderazgo. O sea, yo no estoy trabajando para ser rica, ni para irme a viajar por todo el mundo ni para ese tipo de cosas. Mi proyecto de vida no es volverme una personalidad en este país. Mi proyecto de vida es servir a las comunidades.

Podrías hablarme de dos personas que hayan sido determinantes en tu vida. Y ¿por qué?

L. Una persona indiscutiblemente fue mi compañero, Juan, el. Porque fue la posibilidad de construir un proyecto de vida juntos, de soñar juntos, y de encontrarme por primera y única vez en mi vida como encontrarme con un par. Entonces era la posibilidad de construir un proyecto de vida, juntos, además con sueños igualitos de los dos: trabajar con las comunidades... yo tengo las cartas de él, que son absolutamente bellas donde me decía: trabajemos juntos, tu desde ahí, como te fue con la comunidad, hay resentimiento de las comunidades por esto y por esto, hay compañeros que se les está yendo la mano... entonces compartíamos un proyecto de vida juntos. Él fue el amor de mi vida, absolutamente, porque lo demás han sido frustraciones de mi vida, eso sí ha sido el amor de mi vida, además porque muere en un momento donde la relación estaba muy bien y consolidándose mucho, además fue muy bonito porque fue la construcción de un par, fue un par, fue mi par.

¿Además me dijiste que la muerte de él ayudo a que cambiaras el rumbo, no?

L. Sí, pero no solo la muerte de él, sino la muerte de muchos otros: la muerte de Enrique, la desaparición de Pacho, la muerte del padre Bernardo López que fue mi formador, digamos, eso fue muy duro, de alguna manera yo tome la decisión de cambiar mi rumbo, aunque no fue ni siquiera cambiarlo, porque yo lo que hice fue trabajar desde otra perspectiva. Desde otro punto de vista.

Bueno... en mi vida ha habido muchas personas importantes, sabes, pero creo que mi mamá. Primero, porque yo no creo que nunca llegue a ser una excelente mamá como fue mi mamá conmigo, que fue cuidadosa, precavida, cauta, cuando debió serlo, una mujer que siempre me acompañó, cuando me decidí venir para Bogotá, me dijo: me voy contigo, y ahí mismo se vino a vivir conmigo, venga que usted necesita que yo le cuide el niño para usted poder trabajar. Mi mamá ¡fue la mamá de mi hijo! Mi hijo la adora, él ha vivido un trauma por la muerte de su abuela, porque yo nunca asumí el rol de su abuela y yo soy una mamá que trabaja, que estudia y que tiene que asumir otros roles y no una mamá solamente para la crianza de ella. Pero mi mamá creo que fue... incluso creo que fue ella primero, incluso que Juan, ¡no! Porque fue, además, me apoyo cuando tome decisiones, no me restringió, al contrario, me empujó, me protegió, mi mamá me protegió, si necesitaba ir a verme, iba y me veía. Ella fue varias veces al sur de Nariño, ella fue varias veces, incluso todos los compañeros le decían suegra (risas). Mi mamá siempre entendió mi trabajo y tuvo mucha sensibilidad con esos temas... ella se hizo amiga de mis amigas, que habían sido víctimas, ella era divina. Yo creo que ella es la figura más importante en mi vida, yo creo que me fortaleció y me dio unas bases muy sólidas.

Quería plantearte una pregunta sobre un tema distinto, que tenía pendiente por hacerte: ¿No será que tu desencanto con la izquierda actual, tiene que ver, de alguna manera, con el abandono de tu padre y de encontrarte también que en la izquierda había personajes, un poco como el padre de tu hijo, que te hizo lo mismo que tu padre hizo con ustedes?

L. Sí, tienes razón, lo que me he planteado un poco es: ¿Cómo no desencantarme de mi mundo y de mi vida y de todo lo que yo he hecho durante toda mi vida?, ¿Cómo reafirmar también mi opción preferencial por los pobres, por las víctimas, por las mujeres, especialmente, que como mi madre, les ha tocado trillarse la vida duro? ¿Y que he tenido que asumir costos? claro, en mi vida personal, la soledad de mi vida, por ejemplo. La soledad es ¡absolutamente tenaz! Y hoy día me la estoy cuestionando, y hoy día empiezo a plantearme que a mí me hubiera gustado tener una pareja, pero ¿Quién se mete con uno hermano?, ¿Y quién se lo aguanta a uno? Entonces, lo que me preocupa es: como mantengo mi proyecto de vida, porque ese es mi proyecto de vida; la gente, las víctimas, como mantengo mi proyecto de vida, no como una cosa obsesiva, ¡que si no lo hago me voy a morir! Sino que creo que es necesario, porque yo soy ciudadana de este país, y me duele lo que pasa en este país y yo no quiero que mi hijo viva en un país en guerra, y tampoco lo quiero condenar al exilio y que se tenga que largar con este país

porque sé que es colombiano y tiene que amar su tierra y tiene que asumir responsabilidades y compromisos con su vida con el medio ambiente y los otros, a su manera, pero que lo haga.

Pero yo te digo: yo no me arrepiento, ni de ser de izquierda, ni de tener una posición de víctima ni de nada de esas cosas, pero también creo que es necesario que empiece a pensar hacia dentro, un poco, hacia la necesidad de ser feliz, es que yo vivo en un mundo de tristeza, y de dolor y de lágrimas, y estoy haciendo una puta tesis que también me sumerge en la tristeza y en la desesperanza y estoy terminando mi verraca maestría que es seguir pensando en los problemas. Por eso yo decía: yo quiero hacer un doctorado en estudios latinoamericanos, o de cosas culturales que me permitan pensar en otras cosas distintas. Entonces también estoy como tratando de salvarme, ¡de salvarme! yo no quiero ser una mujer triste, y a mí no me gusta ser una mujer triste, a pesar de la adversidad. Y lo que más yo me disfruto cuando estoy en una comunidad, es nadando en el río con los niños, o cocinando con las mujeres. Yo disfruto todo ese tipo de cosas. Y por eso últimamente he reflexionado sobre el hecho de que yo he vivido tanto como un anciano y la vida no solo es sufrimiento ni puede ser solo sufrimiento. Yo creo que con todo lo que me ha tocado trabajar y vivir, yo hoy en día he vivido lo que ha vivido una persona de más de 50 años, ¡con todo lo que yo he vivido en mi vida! Es mucha cosa, he vivido demasiadas cosas.

A esta altura de la entrevista podrías decirme acontecimientos te marcaron en la vida, que creas que fueron fundamentales.

L. Son un montón de hechos. La muerte de Juan me marco, fue un punto de quiebre, digamos, pero no solo la muerte de él, sino la sumatoria de una cantidad de cosas, no. El nacimiento de mi hijo, que me hace dejar de ser una palomita andariega y me pone los pies más en la tierra y la muerte de mi mamá, porque ahí me toco empezar a ser especialmente responsable. Esos tres hechos para mí han sido muy significativos, han sido momentos de crisis y de reacomodo, en mi vida personal. Los otros ya son la muerte de mis compañeros, sumado a la muerte de Juan.

Hay una cosa que aún no me queda clara, Cuando te decides venir para Medellín a estudiar, que se murió Juan, ¿No fue difícil dejar la guerrilla del ELN?

L. Bueno, entonces, cuando matan a Juan, en ese preciso momento, habíamos hablado, yo tengo las cartas de él, si las quieres ver, porque me gustaría mucho que las vieras. Entonces, cuando matan a Juan, yo te dije, que quede en un momento difícil y ahí fue cuando me fui a vivir a Medellín., Por ahí me llamaban la gente del ELN, vengase a trabajar con nosotros y la mandamos para otro frente. Mi bebé murió, sí, yo estaba embarazada de Juan y mi bebé murió y el impacto fue durísimo para mí. Además, me tocó viajar a Manizales a avisarle a la familia de él y aguantar el dolor de la mamá. Ella se enfermó, empezó a deteriorarse su vida, y yo ahí con ella. Entonces, cuando sucede lo de Juan, yo quede en un momento muy

difícil. La gente que se quedaba en el ELN empezó a decir: ah, es que esos otros son unos HP, es que ahí no hay nada que hacer... entonces yo sentía por los dos lados un discurso acomodado y de odios que yo no sentía por nadie. Yo si llegaba Chávez, yo lo abrazaba y lo quería, o Si llegaba Carlitos, que fue el que me salvó a mi cuando tuve que salir de Cali y fue él que me ubicó en el sur de Nariño para irme a vivir y todas esas cosas, entonces, ¡juepucha! Yo como iba a poder odiarlo. Entonces ya había mucho dolor por la muerte de Juan, y empieza, pues, ese 'tira y afloje' de las dos partes para ver quien se quedaba conmigo. Entonces, me toco pararlos y decirles: yo no me voy ni para un lado ni para el otro, yo vengo de un dolor, me mataron a mi compañero, no a un perro, al hombre con el que yo estaba construyendo sueños y mi vida, ¡será que me respetan eso!

Pero era también cómo irme nuevamente a la ciudad cuando yo tenía una orden de captura en mi contra. Entonces era permitir que además de la muerte de Juan me cogieran y me metieran presa o si no era que me buscaran y me mataran. Entonces, ahí hicimos un acuerdo con Enrique, que era una de las personas que salió con la corriente. Entonces, Enrique me dijo: vieja, nosotros no tenemos una mujer joven y bonita que se mueva en la ciudad (porque la gente que participo en la Corriente, especialmente, la mayoría venían del campo, entonces no tenían gente que se movieran en el campo y en la ciudad, en cambio yo si lo hacía) y que pueda ayudarnos con el tema de la inteligencia y con el tema de la seguridad de los mandos, hay que estar yendo a muchas reuniones y necesitamos que este ahí con nosotros. Entonces yo estaba en un dilema ante esa propuesta, porque yo no quería desmovilizarme, pero sí quería salir a la civil, entonces eso me lo pidió Enrique, que era una de las personas que yo más quería, (y Mosquerita y a todos) y finalmente yo los acompañé, pero con el compromiso de que yo no iba a militarles, sencillamente que yo necesitaba el papel ese que decía que yo había participado en un proceso de paz, para yo poder ser libre, para que me quitaran la orden de captura, y sencillamente, yo no quería militar con ellos, entonces, ese fue el acuerdo que hicimos, para ver que días después lo matan. Enrique fue a recoger a los muchachos de la tropa al Urabá, y resulta que cuando llegó allá los recibió fue el ejército. Ellos siguieron adelante con el proceso de desmovilización, yo la verdad yo hubiera preferido que no, porque la muerte de ellos fue un duro golpe, y yo a Enrique lo quería muchísimo. Yo casi me muero, porque Enrique era mi hermanazo en todo, entonces ya era otra perdida no la "hijueputa", la muerte de Juan, la muerte de Enrique, la desaparición de Pacho Gómez, la muerte del padre Bernardo López, es decir, la muerte de mis referentes más fuertes. Después de eso fue que yo tomé la decisión de cambiar mi rumbo. Finalmente, los acompañe a ellos hasta ese pedazo. Y después de la desmovilización, yo con ellos nunca he tenido una relación de militancia y por eso ellos me sienten a mi fugada de ellos y yo, en cambio, me siento libre. Absolutamente, y no me arrepiento, ¡gracias a Dios!

Anexo II. Transcripción literal de la entrevista a Martha

Cuéntame cuál es tu origen, donde naciste, háblame acerca de tus padres, tu familia, etc.

M: Bueno, yo soy Martha Quiñones. Soy de San Cristóbal, nací allí en ese municipio. Mi padre se llamaba Arturo Quiñones, mi mamá Lucia Asprilla, mi papá murió de una grave enfermedad hace algunos años. Mi mamá murió también hace poco de un infarto. Tengo cuatro hijos (tres niñas y un hijo hombre que es el mayor) y vivo con mi compañero y mis hijos. Ahora en Altamira, porque fui desplazada en el 2003, por el accionar de los paramilitares que entraron al municipio.

¿Tu época de niñez como se desarrolló? ¿Hay alguna cosa importante que quieras contarme, algún acontecimiento relevante? Una influencia importante...

M. Yo creo que muchas cosas. Muchas cosas fueron muy importantes en mi infancia. La primera, es que mi mamá y mi papá se separaron. Yo tenía como 7 años. Yo soy la última de nueve hermanos. Yo era muy apegada a los dos, entonces, para mí era muy difícil. Creo, porque ya no recuerdo bien, pero por lo que viví, era difícil despegarme de cualquiera de ellos. Entonces yo un tiempo estaba con mi mamá y otro tiempo con mi papá y en esas me la pasaba. Luego estuve viviendo un tiempo con mi mamá, pero mi mamá vivía en una finca, en una vereda que nos tocaba caminar una hora diaria para ir a la escuela. Entonces, así estuve como dos años y me regresaron otra vez al pueblito donde estaba mi papá por que la caminata al colegio era muy larga. Entonces mi mamá hizo una casita, ya en el pueblo, y nos quedaba más fácil para estudiar y, entonces, definitivamente ya nos fuimos a vivir con mi mamá y ya nos quedamos con ella y los últimos dos hermanos. Allí estude, allí hice los dos últimos años, creo, cuarto y quinto y de ahí me fui a la ciudad de Medellín, con una hermana que vivía allí, para estudiar el bachillerato.

Me metieron en un colegio privado y mis hermanos me ayudaban e hice tres años ahí, pero, por la situación económica no fue posible sostenerme y me regresaron al pueblo donde vivía mi mamá y entre a estudiar a un colegio de una vereda cercana. No donde vivíamos, porque ahí no había colegio en ese entonces. Entonces me toco entrar a un colegio de una vereda cercana en bus que nos tomaba cuarenta minutos, pero era un colegio público y allí estudiaban mis otros hermanos entonces, bueno ya me junte con mis otros hermanos y seguí viviendo allí con mi mamá.

En el colegio para mí fue muy duro porque yo venía de un trato especial en la casa, primero, por ser la última, la consentida. Entonces cuando entre al colegio fue muy difícil porque en el colegio yo no encontré ese trato, todo era muy distinto,

como que... ya defiéndete como puedas, entonces para mí fue muy duro el primer año pero logre adaptarme.

Bueno, termine mis estudios en el colegio, me gradué y me vine a vivir a Medellín nuevamente. Aquí entre a trabajar a una casa de familia en el día y me matricule en un instituto a estudiar Tecnología en Administración de Empresas en la noche y en el día trabajaba en la casa de familia, pero, no aguante el trato de esa familia, no aguante ese trato y me hermana tenía un restaurante pequeñito y más bien decidí irme a trabajar con mi hermana al restaurante. Ella un mes me pagaba el otro mes necesitaba la plata para completar el mercado, el otro mes me pagaba, bueno, ahí nos la íbamos arreglando... Eso para decir que fue duro, fue muy duro. Estuve trabajando con mi hermana, como tres años. Después entre a trabajar en una fábrica de textiles, como oficios varios, se llamaba Bellatela, y allí seguí trabajando durante el día y por la noche estudiaba.

¿Cuántos años tenías en ese momento más o menos?

M. Yo me gradué de 18 años, entonces en esa época tenía ya como 20 o 21 años por ahí. Y mientras eso estudiaba en la noche y ya me gradué de Tecnóloga en Administración.

A mi hermano y su esposa les habían financiado un proyecto una Fundación de los EE.UU de Cooperación para el desarrollo, para trabajar en San Cristóbal, con comunidades. Ese proyecto ya llevaba un año. Entonces él y ella habían gestionado ese proyecto a través de una organización que habían creado, y yo terminando pues por lo de la tecnología, ellos me vincularon en el proyecto para que trabajara con las mujeres todo el tema de procesamiento de frutas y verduras, porque en la región había mucha abundancia y entonces se pierde cuando hay cosecha porque los precios se bajan y no vale la pena sacarlas al mercado. Entonces yo me encargue de ese grupo de mujeres que querían capacitarse para transformar esa fruta y la verdura. Hice los contactos con la universidad de Antioquia, para que ellos hicieran todo el proceso de capacitación en la cuestión de manipulación de alimentos, para gestionar todos los permisos. Fue un proceso que duro como tres años y mientras trabaje con mi hermano y mi cuñada en ese proyecto, me matricule aquí en Medellín en la Universidad, porque salió un programa en donde le validaban a Tecnólogos En Administración los semestres que habían hecho y si estudiaban otro tiempo, le daban el título profesional a uno de Administrador de Empresas. Entonces, vine, hice las averiguaciones, una amiga me ayudo entre a la universidad y me validaron como 6 semestres. Entonces, yo hice como 4 semestres más y Salí como Administradora de Empresas. En el día, viajaba a trabajar a San Cristóbal con el proyecto de la fundación, con las mujeres y en la noche viaja para Medellín a estudiar en la Universidad. Fue tremendo porque yo salía de la San Cristóbal a las 5 de la tarde, salía de la universidad a las 10 de la noche y llegaba donde mi hermana a las 11 de la noche y al otro día salía para San Cristóbal a las 4 de la mañana a coger el

bus que sale a las 5 de la mañana a la terminal de buses para ir hasta San Cristóbal. Todos los días tenía ese trote.

Entonces, estando allí trabajando yo ya tenía novio, como de los 17 años, (risas) y después de unos años decidimos juntarnos a vivir. Estando yo haciendo el último semestre de la universidad quede en embarazo, y entonces me toco viajar esos últimos seis meses en embarazo. Todo ese trote pues, entonces, toco suspender ese último semestre mientras tenía el niño. Después retomé los estudios y mi esposo se quedaba en la noche en la casa con el niño en la casa y yo me venía para la universidad. Entonces, mi hermano me puso trabajo de oficina. Yo me iba para San Cristóbal y no me iba a trabajar con las comunidades sino que me quedaba en la oficina y como vivía al lado de la Fundación, entonces, eso me facilitaba para estar con el niño. Entonces, o sea, yo digo que Dios me ha ido aparejando todo, a pesar de las dificultades he podido ir haciendo las cosas.

Entonces, bueno, ya me gradué y me dedique más como al trabajo. Y pues mi hermano ha sido un hombre muy de procesos, muy muy de reuniones, de luchar por los derechos de la gente. El creo junto a muchos otros el P.C.N (Proceso Nacional de Comunidades Negras), a partir de la Constitución de 1991. Ellos fueron uno de los grupos afrocolombianos que promovieron el artículo transitorio 55 que quedo en la constitución, que después le dio origen a la ley 70; que es la ley para comunidades negras, entonces mi hermano estuvo en esa correría por todo el país, hablando, sensibilizando a la gente de la necesidad de que votáramos y que votáramos por un negro, de cuáles eran las propuestas, bueno, en fin... Y en el proceso de constituyente también estuvieron allí. Lamentablemente, no quedo ningún afro, en la constituyente, y por eso nos tuvimos que valer de los indígenas y de otros aliados para que quedara por lo menos algo en función, de lo que te decía, de lo que es hoy la ley 70. Entonces, él ha sido toda la vida, o sea, desde hace mucho tiempo, un hombre de procesos, muy inconforme con todos los atropellos que hemos sufrido la población afro, la población pobre y la población campesina de este país.

Entonces, aquí van dos cosas que me han pasado muy importantes. Por eso le decía, son muchas. Una, es el hecho de ser una mujer pobre y de una familia separada, (que usted sabe las implicaciones que eso tiene), y el haber encontrado tantas barreras para la educación, pero haber tenido el coraje para superarlas. Y lo segundo, algo muy importante que me pasó en la vida es mi hermano como imagen de padre.

Entonces, ¿Él ha sido una influencia importante?

M. Uf, él me ha marcado, él ha sido como mi guía, como mi modelo. Para mí ha sido muy importante estar al lado de él, trabajar al lado de él, aprender de él. El trabajo comunitario es muy ingrato, sí. Tú le das todo a la gente y a la gente no le importa darte una patada en un minuto, y él tenía como esa capacidad de aguante. Yo veía todas las injusticias que cometían con él y él para delante, con su gente, y

no le importaba que lo traicionaran, que dijeran, que no dijeran, o sea, él era siempre para adelante, entonces, como que le aprendí eso a él y eso me ha ayudado muchísimo.

Bueno, estando con ellos, el proyecto duro 3 y medio años. Yo me gradué y continué con ellos y yo dije ¡bueno! aquí son tantas mujeres en el municipio y hay tantas necesidades, que voy a juntar a todas esas mujeres a ver qué pasa. Y entonces, le propuse a mi hermano que el proyecto nos financiara un encuentro municipal de mujeres, y la propuesta fue aceptada e hicimos un encuentro municipal. Una de las conclusiones de ese encuentro fue la creación de un comité de mujeres para trabajar temas de mujeres. Entonces se creó el comité y empezamos a trabajar, a escribir proyectos, yo empecé a ejercitarme en ese tema de formular proyectos. Hicimos muchos proyectos, unos sin éxito, otros con apoyos muy puntuales, pero bueno... Ya en el 1999 decidimos constituirnos como asociación para sacar personería jurídica y NIT para poder gestionar recursos y buscar proyectos. Yo emprendí esa tarea tocando puertas aquí, tocando puertas allá y tuvimos el primer proyecto con el Instituto de la Mujer de España, sí, un proyecto para capacitar a las mujeres en temas de género, cuando estaba en boga el tema de género, aquí en Colombia, eso fue por dos años. Entonces yo me puse a coordinar ese proyecto.

Luego vino otro proyecto que fue con la Red Abriendo Caminos para trabajar temas de seguridad alimentaria, para 60 mujeres, después otro con la OIM. Después, yo entre a trabajar con una fundación en un programa para población afro, y a mí me contrataron como dinamizadora para trabajar en el norte del departamento y allí yo seguí fortaleciendo el grupo de mujeres y otros grupos no, pero seguía ahí en la dinámica nuestra. Ese proyecto tenía que ver con temas de seguridad alimentaria, con temas de comercio.

Bueno, eso por un lado, mientras tanto, en el año 2002 o 2003 hicieron los paramilitares la primera incursión fuerte que fue la masacre de Córdoba, creo que fue en agosto de 2003 y antes de la masacre ellos iban por la vía, iban desplazando la gente, bueno, haciendo de todo. Después de la masacre dieron una orden de que la gente tenía que salir de la zona y mucha gente salió, especialmente de la parte alta del municipio de San Cristóbal. Allí había alrededor de 5 o 6 grupos de los doce grupos de mujeres que pertenecían a la asociación y todos esos grupos fueron desplazados. Entonces nosotros, como asociación, hicimos la labor de acompañarlas, de buscar un sitio para acompañarlas a ellas acá en la parte más urbana que fue en la cabecera municipal allí conseguimos un lugar seguro y allí las acomodamos. Entonces la OIM y algunas ONG dieron todo el apoyo de alimentación hasta que la gente retorno a sus tierras. Y cuando el retorno una de estas ONG internacionales nos apoyó con otro proyecto para trabajar temas de seguridad alimentaria para que ellas recuperaran lo que se perdió con el desplazamiento. Estuvimos ahí trabajando por 2 años con este proyecto. Estuvimos mucho tiempo moviéndonos con la personería, con las defensorías con muchos organismos buscando que se reconociera los derechos

como víctimas, pero no fue fácil. Mientras eso nosotros seguíamos trabajando, porque el tema no era solo lo del reconocimiento como víctimas, sino que también es un tema de reivindicación de derechos étnicos. Porque la población afro en Colombia ha sido muy mal tratada, ha sido discriminada, ha sido segregada de todos los bienes que de alguna manera la población afro ha ayudado a construir. Porque tanto la población afro como la indígena le ha aportado mucho a este país. Pero esos aportes no se nos reconocen. A pesar de que esta la ley 70 y de que hay algunos acuerdos o convenios internacionales que ha firmado Colombia como es el convenio 169 de la OIT donde, una de las cosas que plantea es que donde hayan grupos étnicos y vayan hacer un megaproyecto debe hacerse consulta previa, es decir, que consulten a la gente sobre el proyecto que van a hacer, porque, sin duda ese proyecto va a traer cambios, positivos o negativos pero los va a traer. Entonces, el propósito de la consulta es que la gente se involucre en ese proceso del proyecto que pueda evaluar los impactos positivos o negativos y que junto con la empresa que va a llegar a su territorio, diseñen una medida de prevención y mitigación para los impactos que vayan a generar, pero eso no se ha entendido así, o no hay el interés, mejor. No hay el interés por parte de los empresarios y mucho menos por parte del gobierno mismo de hacerlo cumplir. Por parte de los empresarios porque ellos simplemente quieren llegar a ganar el 100% y no quieren invertir nada y con eso sencillamente se vulneran cada vez más los derechos de la gente. Entonces, hemos luchado bastante en ese tema, sobre todo en el asunto de la minería, porque pasa mucho en nuestros territorios que llega una empresa a explotar los recursos, sacando la gente, contaminando con cianuro, con químicos altamente tóxicos para la humanidad. Y bueno, nosotros como población, sencillamente, no podemos hacer nada porque ellos llegan con mucha plata, con toda la parafernalia, incluso llegan cuidados por el ejército, sí, entonces uno no puede hacer nada. Por ejemplo, para el caso de San Cristóbal, uno de los propósitos de la entrada del paramilitarismo fue ese, debilitar los procesos sociales para poder que las multinacionales entraran, por el tema del oro. Hoy por ejemplo, en la zona donde usted vio que estuvieron los paramilitares están las minas. Sí. Llegan ellos y detrás llega la inversión. Entonces ¿Cómo explica usted eso? Y en lugares tan recónditos. E incluso, si el pretexto de la incursión para militar es la guerrilla, hay que decir que ellos llegaron a lugares donde uno nunca había visto guerrilla, entonces, ¿que fueron hacer allá? Pero entonces, un año después de la incursión usted ve que empiezan a llegar las máquinas y los mineros y la empresa, entonces uno dice, ah, ahora entiendo.

Entonces, es un tema también de reivindicación de derechos étnicos, que ha sido muy duro. En el caso mío por ejemplo, yo he sido amenazada varias veces. La organización ha sido amenazada, entre otras, que trabajan esos temas en la zona.

¿Podrías hablarme de ese tema de las amenazas?

M. Hemos sido amenazados en varias ocasiones, (suspiro profundo) y... bueno, yo he tenido la oportunidad de ir a Suiza, a denunciar con las Naciones Unidas. He ido a participar en foros. He ido también a los Estados Unidos, he ido en varias

ocasiones a conversar con organizaciones de derechos humanos, que me han invitado. Y también a llevar esas denuncias al congreso de los Estados Unidos, porque uno sabe que detrás de todo esto está la mano de los Estados Unidos, quiérase o no, pero ahí está. Porque a través del Plan Colombia y a través de los inversionistas de ellos, que muchas de estas empresas como la Anglo Gold Ashanti y otras multinacionales son capital gringo. O sus accionistas.

¿Nunca has tenido amenazas que te hayan hecho ir o que necesites de protección?

M. No, no, yo creo que no han sido tan fuertes, por un lado, y por otro lado, yo no me escandalicé. Con la primera amenaza yo salí de la comunidad porque entraron a la oficina. Llegó un hombre muy raro como a las 9 de la mañana, preguntando por mí, y le dijeron que no estaba, y el hombre se fue caminando despacio y luego se devolvió y les dijo en la oficina que me dijeran a mí que me cuidara y cuidara a mi familia. Como a los 15 días se entraron a la oficina, rompieron la puerta y se ve que revisaron el computador, pero no se lo llevaron. Se veía que lo habían movido, pero no se lo llevaron. Después hicieron una llamada a las compañeras diciendo que o salía de la zona o era mujer muerta. O salía de la zona o me tenían que ir a recoger al río. Entonces yo finalmente me salí de San Cristóbal y me fui a vivir a Altamira. Y entonces ahí la gente de un fondo de emergencias, gringo mismo, porque ellos con una mano dan y con la otra quitan (risas), tramitado por una ONG, logré que me dieran un apoyo y entonces ellos pagaron por un año el alquiler de mi vivienda en Altamira y el de la oficina de la asociación. Porque también nos mandaron un panfleto donde amenazaban a la asociación. Entonces, ellos asumieron los costos de los gastos allá en Altamira. Luego fue que vino el tema de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación donde tuvimos la oportunidad de incidir y de jugar fuertemente para que se diera la reparación para las víctimas de San Cristóbal, pero ahí fue que se dio lo que te conté antes, de que hubo muchos intereses políticos de por medio, que echaron por la borda el proceso y entonces no se pudo culminar. Luego nosotras insistimos mucho como organización, con el propósito de hacer la propuesta de reparación colectiva, pero ya solo para las mujeres de la asociación, o sea, no ya para todo el colectivo de víctimas del municipio, sino solo para las mujeres de la asociación. Pero no ha sido fácil conseguir los recursos para que podamos hacer un proceso concertado, conversado con la gente, que las personas puedan decir que es lo que consideran que es una reparación de los daños que se le han causado. Eso implica hacer talleres, explicarle a la gente que significa ser víctima, es decir, hay que hacer todo un proceso pedagógico para construir la propuesta con ellos y no ha sido fácil hasta ahora.

¿Pero ahora siguen en ese trabajo?

M. Seguimos en ese propósito. Esa es una de las metas nuestras. Poder construir la propuesta de reparación colectiva para las socias de la asociación. Y bueno, yo he hecho muchas otras cosas a nivel personal, y con mis ahorros logré comprar un

lote en Altamira. Pero siempre haciendo parte de la asociación, y haciendo cositas, pues, para sostenerme a nivel personal y para mi crecimiento en todos los campos, porque uno con hijos y con proyectos, pues, no puede limitarse solamente al trabajo comunitario, tiene que hacerle por un ladito a la comunidad y por otro lado a generar ingresos para lograr uno sus metas personales y familiares. Entonces, así ha transcurrido mi vida.

Pero entonces, ¿Toda tu trayectoria profesional ha sido en trabajo social o comunitario?

M. Si, básicamente porque no he ejercido bien la carrera, aunque ahí la voy desarrollando en medio de los proyectos en los que he trabajado. De hecho en el año pasado me contrataron en un *Programa para afro descendientes e indígenas* y me contrataron como asesora de ese programa, que es también con recursos de los EE.UU, pero lo maneja una ONG. Entonces trabajé con ellos hasta ahora el 15 de enero. Y básicamente mi tarea era de asesora para el tema afro para este programa. Y salí de ahí justamente porque hay muchas cosas que yo no comparto y uno no resiste ver que un programa que supuestamente viene para que la gente avance, para fortalecer a la comunidad, para darle herramientas a la gente, para que la gente reivindique sus derechos, en el fondo es todo lo contrario, y cuando tu pones tu voz y eso molesta, pues, sencillamente no puedes estar ahí porque no es tu espacio. Muy interesante la posibilidad de relacionarse con las otras regiones, los viajes, muchas cosas, y el dinero, sí, que uno también lo necesita, pero más que eso está también como la conciencia de uno, porque uno siente que lo que se planea hacer con la gente, no es exactamente lo que la gente necesita, sino más bien, lo que a ellos les conviene. ¡Y sentirse que uno está siendo cómplice de eso, porque tu voz, no cuenta!

Mi contrato se renovó por un año más, pero yo siempre fui muy fuerte, porque había muchas cosas que me parecía que no las hacíamos bien. Entonces, yo les decía: mire, eso por ahí no está bien, aquí tenemos que hacer consulta previa con la comunidad, y ellos me decían: pero ¿porque? Si la consulta previa es un obstáculo, no sé qué... y yo les decía que la consulta previa era un derecho de la gente y que había que hacerla. Había Muchas discusiones acerca de la forma como se debía hacer el trabajo. Entonces, yo creo que se cansaron de tantas cosas y me dijeron le liquidamos su contrato y trabaja hasta el 15. Entonces, yo les dije: ¡Listo! No hay ningún problema. Pero como legalmente mi contrato se había renovado un año más, entonces, ellos sencillamente me tienen que indemnizar. Pagarme los 9 meses que me faltan. Y en esas estamos.

Bueno, Martha, y en el fondo ¿Qué ha sido lo que te ha llevado a trabajar con víctimas del conflicto armado?

M. Y... como te he dicho, con el tema del desplazamiento que me tocó junto con un grupo de mujeres atender a las otras que habían sido desplazadas, ver como lloraban, uno también, esa zozobra que sentí ante esos paramilitares que cogían a

la gente y los echaban a los carros como perros y los llevaban al río a matarlos. Todo eso genera en uno como una rabia, como una impotencia, una indignación, pero también un compromiso. Y lo otro es que Cuando llegaron al pueblo, porque antes habían llegado a una vereda cercana que se llama la Canela y de allí llegaron a la vereda directamente donde yo estaba, donde yo vivía, y específicamente llegaron a mi casa. Yo en ese momento estaba en embarazo y ellos llegaron allí a tocar, estábamos viendo televisión... entonces, me paré, miré por la ventana y vi que eran ellos, muchos hombres armados. Pues, yo me asuste muchísimo, porque como yo en todas partes hablaba y hacía reuniones. Por ejemplo, cuando hubo el desplazamiento de arriba yo me enfrente a ellos y les dije que como era posible que no dejaran mover a la gente a traer la comida que se estaba pudriendo allá en las fincas y la gente muriéndose de hambre acá, que cuál era la sensibilidad humana que ellos tenían. Bueno, yo me les enfrente y dejaron pasar a la gente en el bus a traer la comida allá. Después de que la gente se fue a traer su comida, yo empecé a temblar ¡Yo no sé de donde saque tanta fuerza para decirle a esa gente lo que les dije! Yo me fui para mi casa y me encerré y bueno... gracias a Dios no pasó nada, pero cuando llegaron a mi casa, como a los dos meses, yo dije, ¡no!, me vinieron a matar.

Entonces eso ocasionó que mi hijo se viniera antes de tiempo. Sólo tenía tres meses de embarazo... mi hijo el mayor se metió debajo de la cama, esa noche no dormimos... no pudimos dormir porque no sabíamos a qué hora se iban a entrar o si nos iban a matar. Bueno, no sabíamos si coger por atrás de la casa y tirarnos al río, bueno... fueron como 6 horas muy tremendas... mi hijito debajo de la cama, mi esposo ahí sentadito, hablando muy bajito, pensando y sin poder dormir... Bueno como a las tres de la mañana se fueron y me empiezan los dolores del parto, entonces mi esposo me llevo al hospital a las 6:00, que ya estaba claro y a las 2 de la tarde nació el niño, pero... pues, con tres meses, iba para cuatro meses. Entonces, ni siquiera daba para meterlo a la incubadora.

Entonces yo creo que todo eso me dio muchas fuerzas para para (suspiro profundo) para luchar, para luchar y para creer que como victimas tenemos el derecho a que se nos restituya, aunque yo cada día lo veo más difícil en este país porque cada día más lo dilatan, lo envuelven, lo enredan, el tema de los derechos de las víctimas. Hoy el tema, para mí, creo que lo que les interesa es el tema de las cifras, porque usted va, por ejemplo al hospital, y lo primero que le preguntan: ¿Es víctima? ¿Es desplazado? Entonces, con eso asumen que ya lo están atendiendo a uno, pero es la misma atención que le están dando a cualquier persona, pero entonces en los registros aparece: se atendieron tantas víctimas, entonces, se volvió un tema de cifras, lo mismo en la educación, pero el tratamiento es igual que para los otros que no han sufrido el conflicto, porque ni siquiera hay un proceso de atención psicosocial para ellas: yo por ejemplo con todo lo que viví, con esa gente: Con el tema de la perdida de mi hijo yo estuve muy mal, como tres meses. A mí me tuvieron que sacar de la vereda, me fui a vivir con un hermano, a otro lado. Pero allá no soporte porque igual en la vereda estaba mi mamá, mi sobrino, mis otros hermanos y todos los días esa gente mataba y

echaba gente al río. Y uno decía: ¿hoy a quien habrán matado? ¡uy! como estará mi mamá. No, eso era una cosa tenaz. Entonces, yo no soporté y me tocó regresarme. Además mi esposo se quedó allá y mi hijo sufría mucho porque estaba conmigo en otro lado y él me decía ¿y mi papá? Entonces nos tocó regresarnos. Entonces, fue un año muy muy, pero muy difícil para nosotros, y nadie, nadie, se ha preocupado de hacer un proceso de atención psicosocial como víctimas, ninguna institución se ha pronunciado.

¿Crees entonces que, en últimas, han hecho más por las víctimas las instituciones extranjeras que las propias instituciones de Colombia?

M. Yo diría que sí. Aunque estos proyectos no son específicamente para población víctima, porque son proyectos para población afro en el marco de la reivindicación de la inclusión. Sí, Como derecho, pero no específicamente en el marco de lo de reparación a las víctimas. Aunque, sé que el gobierno de los EEUU ha dispuesto de un recurso importante, creo que abrían la convocatoria el año pasado, a través de la USAID, para el tema de víctimas. Que son proyectos exclusivos para atención psicosocial, para restablecimiento económico. Y también sé que la Cruz Roja y la misma OIM, tienen un área de víctimas y es con recursos de los EEUU. Pero, en realidad nosotros no es que hayamos tenido apoyo por el tema de víctimas por parte de las agencias, el apoyo ha sido más por el tema étnico, sí, por el tema de reivindicación de derechos y esas cosas. Como te digo, la organización se mueve en esos dos ejes: el tema de derechos étnicos y el tema de la reparación como víctimas.

¿Podrías decir entonces que este momento del desplazamiento fue un momento crítico o definitivo para ti, tanto en tu vida personal como en tu labor social?

M. si, si... en ese momento me toco sacar toda la fuerza para seguir adelante y si, si... eso ha sido definitivo.

¿El hecho de ser mujer y de ser afro, ha sido particularmente importante en tu trayectoria como líder social? ¿De qué manera?

M. La dificultad que yo he sentido es que los hombres se sienten como agredidos, con nuestro trabajo, con nuestra fortaleza, con nuestro liderazgo, los hombres se sienten como desplazados. Ellos no soportan que uno logre destacarse, es lo que siento, porque he sentido persecución de muchos líderes.

Pero a nivel de las instituciones, a nivel de la gente de afuera de la comunidad, yo creo que ha sido muy valioso el hecho de ser afro, el hecho de ser mujer, entonces... son dos aspectos que las instituciones valoran mucho... entonces siempre te dan la prelación porque sos mujer. Porque en los proyectos se hace énfasis en los temas de género y que seas afro. Entonces ahí estamos nosotras. Pero a nivel local, en el tema de liderazgo, especialmente con los hombres ha sido muy duro, muy duro... bueno, entendiendo que nuestra sociedad es una sociedad

machista, y más en la población afro, mucho más, o sea, el hombre afro no soporta que una mujer se destaque.

Y ¿Cómo ha sido esta situación con tu esposo?

M. Con mi esposo ha sido difícil... bueno, difícil, pero también ha sido un apoyo muy importante para mí. Difícil en el sentido en que para él no ha sido difícil tener como esposa a una mujer líder, que se va 10 o 20 días de la casa a un taller, a una reunión o a una gira a México, a EEUU, etc. Para él no ha sido fácil eso, de tener que quedarse con los hijos en la casa. Pero yo valoro toda esa fuerza que ha sacado el para soportarlo, no, porque en realidad no es que eso nos haya generado problemas a nivel de pareja, pero yo sé que él no se siente bien con eso, porque, porque... aunque en el fondo yo siento que para él también es un privilegio estar conmigo. Yo creo que en el fondo él lo sabe.

Entonces, he tenido mucho apoyo de él, especialmente, en la crianza de los hijos. Él siempre ha estado ahí. Yo diría que él ha estado más que yo, aunque él también trabaja y todo, pero, él siempre está ahí pendiente de ellos. Por ejemplo, cuando yo no estoy, en el día nos lo cuida alguna persona, pero él siempre está pendiente de todo. Entonces, ha sido un apoyo fundamental para mí, e incluso, ahora estoy como replanteándome; en el sentido de que, ya por ejemplo el hijo mayor ahora tiene 18 años y yo he estado mucho tiempo dedicado a otros, sí, y poco dedicado a ellos. Uno siente que ya se crecieron y no tuve esa dicha de poder disfrutarlos como uno quisiera, entonces, me he estado como repensando en estos días. Y no... Por ejemplo ahora que toco salir de este trabajo, mi plan es estar allí en la casa un tiempo, con ellos y atenderlos. Dedicarles tiempo a ellos, que ellos sientan que para uno ellos son importantes y pues bueno, ya han empezado a salir cositas (risas) ¡que vea que haga este proyecto! que mándeme esta propuesta, entonces, bueno, no se... no se...

¿A futuro como te ves? Trabajando en lo mismo o ¿cómo te ves proyectada?

M. Pues yo quisiera alejarme un poco del trabajo comunitario y centrarme más mi familia, aunque lo cierto es que lo he intentado como dos veces y (risas), no he podido, porque siempre te están llamando para cosas, que te dicen, mira, es importante que estés. Por ejemplo, ayer me llamo una amiga y me dijo: mira abrimos una convocatoria y la propuesta de la que me hablaste en tal fecha, ese proyecto cabe perfecto, escribe el proyecto, ¿para cuándo lo puedes tener? Entonces la semana que viene me tengo que sentar a hacer un proyecto. Entonces, son cosas que no pasaban por mi mente, pero ayer surgieron y es posible que en uno o dos meses me digan: mira, el proyecto está aprobado y me toca que ir a implementarlo con el resto de las mujeres y ahí ya sigue el trabajo, y me ha pasado más de una vez, porque... Yo no puedo decir no... porque uno quisiera, pero hay muchas cosas... que uno dice, ¡juepucha! ¿Cómo lo dejo aquí? Ya, entonces no es fácil. Pero lo cierto es que hay que organizarse para uno darle menos a la comunidad y un poco más a su familia... porque finalmente, la familia

es (suspiro profundo) la familia es en las buenas y en las malas, es la familia. Entonces, esa parte si la pienso manejar mejor.

Bueno Martha, entrando un poco más concretamente al tema de la responsabilidad frente a las víctimas: ¿Qué piensas de la situación actual de las víctimas? Esto a propósito de la ley de víctimas y la decisión del gobierno por hacerla realidad.

M. Yo veo eso muy difuso, lo veo muy disperso. Se han delegado una serie de responsabilidades en las diferentes instituciones del estado frente a la reparación de las víctimas pero finalmente yo siento que eso se diluye, porque termina siendo para todos y para nadie. Sí, lo que te decía, por ejemplo en el tema de salud. Entonces lo primero que se llena es el formulario y una de las primeras preguntas de este formulario es: ¿Eres víctima? Si o no, inclusive para la educación. Entonces, si respondes que sí, eso suma para el número de víctimas que atiende la institución en el día. Es decir, si en un día 20 personas dijeron que eran víctimas o desplazadas, entonces, al final el reporte es ese. La pregunta mía es: ¿Y entonces las otras personas que atendieron ese día también y que no eran víctimas qué? No hay un tratamiento diferencial para las víctimas en realidad. Por ejemplo, en mi caso, que perdí mi hijo, que se supone que hubo una afectación psicosocial fuerte, (bueno, yo he logrado superarlo) y llego a un centro médico y también llega una mujer que no tuvo o no paso por la misma situación, y a ti y a ella le dan el mismo tratamiento, entonces ¿cuál es la diferencia? ¡No hay un tratamiento diferencial como lo dice la ley, no lo hay!

En algunas cosas si, por ejemplo, yo creo que me vi beneficiada, ahora que mi hijo entro a la universidad, porque una de las cosas que te preguntaban en el formulario era que si eras víctima, entonces nosotros respondimos que sí. Entonces, yo creo que eso ayuda para que el entrara, aunque él tenía un buen nivel académico. Entonces, yo creo que esas dos cosas ayudaron para que entrara. Pero, no más.

Pero, ¿conoces algún programa que este orientado a la atención de víctimas del conflicto?

M. La verdad es que no conozco programas que vengan directamente del gobierno. No los conozco, ni los he visto, ni los he sentido. Sí he sentido que algunas ONG, como es el caso de la OIM, que con recursos de los EE.UU ha hecho cosas. Yo sé que por ejemplo, para el tema indígena la OIM ha trabajado bastante, en el tema de victimas también. Por ejemplo sé que ellos tienen o tuvieron un programa de regreso a casa para los desplazados. Entonces con los indígenas, que han sido víctimas, sé que ellos han hecho programas específicos. Entonces, conocí otros procesos como el de la CNRR y de la OIM, en el que seleccionaron 10 municipios en todo el país donde había habido casos fuertes de desplazamiento, uno de estos fue San Cristóbal, la Gabarra, la Hormiga. Y entonces ellos pretendían hacer con las víctimas un proceso de reparación colectiva, de cómo las propias víctimas creían que podrían ser reparadas. Que

para el caso de San Cristóbal, lamentablemente, no se pudo ni siquiera terminar con la formulación de la propuesta. Pero entiendo que para el caso de las otras regiones terminaron haciendo escuelas, terminaron haciendo puestos de salud. Terminaron haciendo cualquier cosa, que realmente son cosas que tendría que hacer el Estado. Entonces, para mí, realmente no fue un ejercicio de reparación. Porque, yo creo que la reparación debe ir más allá que reparar una escuela que fue tumbada por la guerrilla, porque son cosas que el estado debe hacer no necesariamente relacionadas con el tema de reparación a las víctimas. Entonces, yo diría que la implementación de los pilotos de reparación colectiva fue un fracaso, como le digo, San Cristóbal no pudo concluir el proceso, pero, seguramente por cómo íbamos hubieran mejorado escuelas, mejorado acueducto, es decir, cosas de infraestructura y cosas básicas.

¿Crees que la gente de San Cristóbal ha cambiado o ha transformado su vida después de la incursión paramilitar?

M. Yo creo las cosas han cambiado, y diría que ha cambiado negativamente, porque antes había procesos organizativos más fuertes, uno sentía que había más solidaridad, uno sentía que había más sentido por recuperar, valorar y conservar lo que somos. Hoy, después del paramilitarismo y todo eso, ¿que siento? Siento que se está volviendo mucho al egoísmo. ¡Cómo me defiende yo! Entonces, se rompió muchísimo el tejido social... muchísimo, es lo que yo siento. Allí es que yo digo que deberían hacer un proceso de reparación, porque en una escuela, no, que te atiendan en salud...

Entonces mira, para colocarte un ejemplo; Antes de llegar los paramilitares todos trabajaban en la mina, todo el mundo sacaba su oro, especialmente las mujeres, muchísimas mujeres, más o menos unas dos mil vivían de la minería artesanal tradicional. Después de la entrada de los paramilitares y que empezó a llegar la plata, que empezaron a llegar las maquinas, los hombres se aliaron a trabajar con estos empresarios que les compraron los huecos, a 20, 15 millones de pesos, entonces, para muchas personas que nunca habían tenido ni siquiera 5 millones de pesos juntos, ya no le importa el primo, ya no les importa el hermano que trabaja allí también, ¡no! vendieron su hueco. Lo que importa aquí son los 5 millones. Entonces yo creo que ahora se está como en eso, en ese juego y se están perdiendo esos valores que nos identifican como comunidad. Ahora el asunto es más bien sálvese quien pueda. Lógicamente hay colectivos, como los grupos de las mujeres, donde uno procura mantener esos lazos de trabajo conjunto, pero no es fácil. Y más en este medio donde cada día es más difícil, porque la agricultura no te da, porque lo que tu sacas al mercado te ofrecen cualquier cosa y tú vas a hacer cuentas y lo que tienes es pérdida. Donde no hay opciones de trabajo para la gente en el campo, especialmente en la zona más rural y en la zona más urbana del municipio, tampoco. Entonces, ¿los jóvenes que tienen que hacer? Irse para Bogotá o para Medellín porque aquí no hay universidades, entonces tiene que irse para Medellín, el que tiene como hacerlo. Entonces, uno siente que no hay oportunidades en el medio y como te quedas en

un medio que no te brinda la posibilidad de lograr tus aspiraciones. Entonces, cada vez se va rompiendo el tejido social, cada vez como que el capitalismo te va absorbiendo, te va absorbiendo y como que digo: uno cada vez más siente ese sálvate como puedas.

Para ti ¿En este país es responsable de las víctimas?

M. El estado, porque el Estado colombiano es el que ha permitido toda esa cochinada, el estado... el estado, estos políticos que hemos tenido que no han hecho si no pensar y planear en función de sus intereses, para su enriquecimiento, sí, la burguesía colombiana, la clase dirigente, que acosta de los campesinos y los pobres hacen lo que sea para justificar sus acciones. Porque, entre otras cosas, usted sabe que el tema de la guerra, usted sabe que mueve mucha cosa y entre las cosas que mueve es plata. Entonces el más beneficiado con esto es el mismo Estado, y ellos mismos, seguramente, promueven cosas para que se mantenga todo como está. Entonces, para mí el directo responsable es el estado. Porque es que yo digo: si los gobernantes hicieran lo que tiene que hacer no hubiera pasado todo lo que ha pasado.... Sí, a mí, por ejemplo, me tocó ver cosas como que aquí estaban los paramilitares y dos kilómetros después el ejército. A un kilómetro la policía. Entonces, los paramilitares se necesitaban desplazar aquí y entonces el ejército desaparecía. Y cuando usted menos pensaba estos otros se iban a otro lugar. Entonces, usted se pregunta ¿pero cómo es posible?

¿Estás diciendo que el ejército y los paramilitares trabajaban coordinados?

M. Bueno, blanco es gallina lo pone. Incluso, los mismos políticos, usted sabe que en muchas investigaciones que se han hecho ha quedado demostrado como el mismo estado apoyaba a los paramilitares. La misma fiscalía, el DAS. Todas las instituciones del estado estaban del lado del paramilitarismo; sí, facilitándoles información, facilitándoles logística. ¿Y cuál era la misión de ellos? Asesinar, amedrentar, generar caos, sustentar la necesidad de la guerra para que saquen partido. ¿Y quiénes sacan partido? Pues todos estos gamonales, estos burócratas. Entonces, para mí la responsabilidad es de ellos, porque no hacen lo que tienen que hacer.

Y a parte del Estado, ¿Quién más tiene responsabilidad?

M. No, no... yo no sé la delego a nadie más. Es que fundamentalmente es del estado, porque si el estado hace lo que tiene que hacer yo digo que eso era suficiente.

Pero bueno, ¿crees que a la sociedad colombiana le cabe algún tipo de responsabilidad?

M. pues de alguna manera porque hemos acolitado todo esto, porque siempre elegimos al mismo que nos está clavando el puñal. Pero yo no sé hasta qué punto

a veces es por desconocimiento. Porque por ejemplo, mi mamá, quien creyera, y mi mamá disque defendía a Álvaro Uribe. Pero yo en el fondo la entiendo, una mujer de 73 años, y todo lo seguía por televisión, bueno, lo que veía, porque en el gobierno de él fue tenaz toda la promoción que le hicieron a su favor. Entonces, yo no culpo tanto a la sociedad porque yo sé que es una sociedad que no se ha educado para que piense distinto. Al contrario, y ¿quién dirige la educación en este país?, ¿Quién dirige los medios de comunicación en este país? Y usted sabe que por los medios de comunicación se maneja... es casi como la segunda fuerza después de la política, la comunicación. Y ¿Quién maneja eso? Los mismos, los políticos, los ricos de este país. Entonces por eso es que yo digo que si ellos hacen lo que tienen que hacer no pasaría lo que pasa. Por ejemplo en el tema de la educación y en el tema de la comunicación. Si ellos hablan con la verdad, la gente se educa correctamente y no seguimos cometiendo los errores de siempre, de seguir votando por los mismos que elección tras elección siguen haciendo lo mismo, que es clavarnos el puñal. Entonces, por eso para mí, yo digo, que la principal responsabilidad es del estado que no hace lo que tiene que hacer, en todos los campos. Inclusive en la misma política: un político la embarra se roba miles de millones de pesos de todos los colombianos y lo terminan premiando dándole un cargo más alto.

Pero también es cierto, y ahora que estamos hablando de este tema, caigo en cuenta de que estamos como en un medio que nos está llevando a sálvese quien pueda, no solo en mi pueblo, nos estamos volviendo como más indiferentes. Entonces yo digo que es por eso, es por la indiferencia. Primero, yo digo que la gente que tiene un poco más de conciencia o educación es gente que piensa que no vale la pena solidarizarse con lo que debería, o sea, se desmotiva, se desanima, se desalienta. Si la gente que tiene un nivel mayor de sentido crítico. Por ejemplo, lo que te decía antes. Yo sentí que perdí un año muy valioso de trabajo voluntario de mi parte con la Comisión Nacional de Reparación para construir una propuesta para hacer un proceso de reparación efectivo para las víctimas en San Cristóbal. Y llego un tipo, y que porque la propuesta de la comisión no era de su color político echo a perder todo el trabajo que habíamos hecho. ¿Tu cómo crees que me sentí yo? Desmotivada. Y durante mucho tiempo no quise saber nada acerca del tema de las víctimas, los cuatro años que ese señor estuvo en la alcaldía. Entonces, cualquiera podría haber dicho: esta es una insensible. ¿Si me entiendes?

Lo que te decía antes; han pasado tantas cosas a nivel comunitario o a nivel social y han pasado tantas cosas a nivel personal y familiar que lo llevan a uno a... lo llevan a uno a decirse: ¡ole! ¿Yo que he estado haciendo, yo que estoy haciendo? Sí. Siempre pensando y dando, hacia fuera y descuidando a la familia. Entonces llega uno a ciertos niveles de decir: bueno, y ¿Cómo me voy a salvar yo? Entonces, por eso yo no juzgaría tanto a la gente porque yo también lo he vivido.

Pero bueno, Tu sentido de responsabilidad ¿se fundamenta en qué? ¿Qué es lo que te ha movido a hacer el trabajo que has hecho hasta este momento por tu comunidad?

M. Pues, para mí desde lo moral, porque, yo tengo un fuerte arraigo por todo el trabajo que hay que hacer desde la reivindicación de los derechos como pueblo afro acá en Colombia, como pueblo afro descendiente. Yo creo que hay mucho que hacer y que hay una responsabilidad grandísima con mi gente y especialmente, porque gracias a Dios yo he tenido la oportunidad de conocer, de aprender y de indagar a cerca de mi pasado y cuando uno conoce su pasado, creo que le es fácil identificar hacia dónde quiere ir. Entonces hay un compromiso allí.

Por otro lado, el tema de las víctimas, sí... el tema de yo misma, pues, haber sido víctima, entonces uno como que dice: eso no se puede quedar así. Sí, hay que trascender de allí, pero también hay que buscar que se haga justicia por ese acto que se cometió. ¡Cierto! Entonces, como que en mi caso hay esa combinación de esas dos cosas. Yo, lo ético, lo veo más como un compromiso con mi etnia, con mi identidad como afro. Y en el tema de las víctimas, yo creo que Como víctimas tenemos el derecho a que se nos restituya, ya que se trata de un asunto de justicia, de derecho de... bueno, no se puede dejar que se mantenga una injusticia. Que no se pueden dejar las cosas sin reponer, sin restituir a las víctimas, las cosas no se pueden quedar así.

Entonces, yo creo que es un asunto de remontarse a la historia ¡sabe! Porque la gente así por así no lo va a aceptar, porque no es un tema de entender, es de aceptación. No es un tema de que lo entienda, es que la gente no lo puede aceptar. Para mí es un asunto de educar a la gente. Mira que para mí ha sido muy importante trabajar con los indígenas, porque con ellos conocí mucho, aprendí mucho. Tuve la oportunidad de leer acerca de Quintín Lame, y tengo otra idea de lo que fue él. Para muchos él fue un revolucionario y un guerrillero, un no sé qué. El común de la gente lo estigmatizo. Pero eso para mí solo pudo ser claro, cuando yo conocí esa historia. Entonces, yo digo que es lo mismo. Con las víctimas, la gente solo puede tener claridad cuando conozcan la historia. Con los afros, la gente puede tener claridad cuando conozcan la historia, porque hay mucha gente que dicen, ah, los negros los trajimos aquí como esclavos, ellos trabajaron la tierra, sacaron oro e hicieron ricos a los amos, los maltrataron, los trataron como animales y por lo tanto, ellos son de segunda clase y para de contar. Sí. Y ahora les hemos dado una posición, les hemos dado un espacio. Pero no se van un poco más allá. Porque además de seres humanos nosotros tenemos una historia propia como pueblo y que con ese proceso de esclavización esa historia se vio partida. O sea, se nos arrancó parte de lo que es nuestro. Entonces, que nos han dado unos espacios, no... no ha sido fácil, nos lo hemos ganado, y con sangre. Pero mucha gente no sabe eso. Ah, ¿Qué porque las becas para comunidades negras? Cuanta gente puso su tiempo, puso su familia para que el gobierno, después de 5 años, nos aprobara las becas para comunidades negras. Fue una lucha dura, fueron 5 años de lucha, sustentándole al gobierno porqué había que dar un trato

preferencial para que los negros estudien. Pero mira, el compromiso con el gobierno era que las becas saldrían año por año y duraron tres años sin sacar la convocatoria. Y en las anteriores, hace dos años, el 50% de los que ganaron beca eran mestizos, los que se colaron ahí. En el fondo lo que pasa aquí es que no se reconoce que la comunidad afro nos merecemos eso. Es que no es que no lo merezcamos, es que es un deber que tiene el Estado porque hemos hecho una contribución que nadie más la ha hecho en este país.

Mira, en este programa para afrodescendientes e indígenas en el que trabaje hasta enero. Éramos 80 funcionarios a nivel nacional. Y de los 80 funcionarios hay 3 indígenas y 8 afros. Entonces, en un programa para afro descendientes e indígenas, y a los afros nos miran mal porque defendemos lo que nosotros creemos lo que debe ser. Yo creo que este año no queda ni un afro ahí. Ellos sintieron que se equivocaron metiendo afros allí en el programa.

Y en términos religiosos o espirituales ¿Practicas alguna religión?

M. Yo creo que mi compromiso social tiene que ver más con lo que hablábamos antes, tiene que ver con mi identidad afro, pero desde hace un año para acá he comenzado a leer la biblia, he empezado a conversar con personas que están más cerca de la palabra de dios y de verdad yo siento que he sido una persona muy bendecida, a pesar de que no me congrego en ninguna iglesia. O sea, no pertenezco a ningún grupo religioso específico, ni soy muy devota. Pero yo repaso toda mi vida y siento que he sido muy bendecida por dios. Mira, mis hijos por ejemplo, son muy sanos, mi hijo mayor es muy buen estudiante, a pesar de que yo no he estado ahí. No ha perdido ningún año. Tiene 18 años y ya va a entrar a la universidad. Tengo mi casa, o sea, tengo lo básico para vivir, tengo la opción de ayudar a otros, en la medida en que puedo. Yo lidié a mi papá los tres últimos años enfermo y el eligió irse a vivir conmigo. Entonces, yo siento que el señor me ha dado esa posibilidad de servir, de estar con la gente que me necesita, de tener lo básico. Entonces, por ejemplo, ahora que me sacaron de mi trabajo, yo lo asumí con una tranquilidad, con una paz. Yo digo que eso es gracias a mi trabajo espiritual. Yo creo que dios me ha dado mucho a mí. Mira lo que te conté de mi vida. Yo estudie en circunstancias, que yo creo que no cualquiera lo hubiera podido hacerlo, y sin embargo lo logre sacar adelante. Entonces, yo sé que no fue solo con mis fuerzas, para mí fue la mano de dios que estaba ahí conmigo. Mira yo me enfrente muchas veces a la guerrilla, por allá en esos montes y andaba sola y nunca me paso nada. Me enfrente más de una vez a los paramilitares, aunque después salía templando, pero, nunca me paso nada. Yo no sé cómo lo hice, pero ahora entiendo, ahora que me he acercado a leer la palabra de dios, es que lo entiendo.

La idea es que retomemos algunas cosas las entrevistas pasadas. Quisiera hacerte unas preguntas y plantear algunas hipótesis muy concretas para que me digas algo al respecto y que conversemos de otras cosas.

En medio de las dificultades que pasaste en tu casa y en tu pueblo ¿Qué fue lo que te impulsó para salir adelante?

M. Bueno, yo creo que esa misma situación. El mismo hecho de uno sentir que sus hermanas mayores, no eran personas que, justamente estaban allí, ¡no! condenadas a vivir lo mismo de mis papás. De la finca a la casa, de la casa a la finca. Que no tenían, ni siquiera, opciones de ser docentes. O sea, de tener un cargo, de tener otra posición, de tener otras opciones en la vida. Entonces, eso me dio fuerzas para decir: ¡yo tengo que ser distinta! ¡Yo tengo que superarme! Y por las mismas limitaciones, eso me dio fuerza para decir, yo tengo que avanzar, yo tengo que demostrar soy capaz. Yo creo que eso me dio mucha fuerza, pero sin duda, creo que ha sido la voluntad de Dios, también, que me puso ese sentir, que me dio la fuerza, que me dio esas ganas, esa energía y que me dio, sí, la fuerza para derribar esos muros, porque sola no hubiera podido.

Pero, entonces, lo que me impulsaba a seguir era vivir una vida distinta era el deseo de ser diferente, poder ayudar a mi mamá, poder ayudar a mis hermanas. O sea, como, cómo buscar la manera de avanzar y no quedarme igual que ellos. Y ya después vino lo que te conté, mi hermano me ayudó mucho como ejemplo de vida. Con esa tenacidad, con las barreras que a él también le tocó enfrentar y superar, entonces, yo decía: bueno si él lo pudo hacer ¿por qué yo no? Entonces eso me ayudó mucho.

Entonces fue una cuestión más personal, porque incluso me dijiste tus padres no te motivaban mucho.

M. De acuerdo, yo era la que le exigía a mi papá que tenía que ayudarme en lo que pudiera. Yo creo que para ellos no fue muy importante el tema de la educación de los hijos, porque, lo que yo entiendo es que a mis hermanos desde muy pequeños los ponían a trabajar, entonces, finalmente ellos se “encarretaron” más con el trabajo que con el estudio. Vivían condenados en la finca a coger café, a limpiar la cafetera, bueno, a hacer todas las labores materiales del campo. Y con las hijas mujeres mis padres sí se preocuparon un poco más, digamos, que generaron las condiciones, por ejemplo, mis hermanas mayores estuvieron en un internado, pero entonces, ellas la ‘embarraron’ porque quedaron en embarazo y eso desmotivó a mis padres para que apoyaran a las otras. Entonces, por un lado, como la necesidad en mi casa del apoyo de mis hermanas y el otro por la embarrada de las hijas mujeres, pues, los desmotivó a ellos para darnos educación a las otras. Eso es lo que yo intuyo, nunca lo había hablado, pero nunca tampoco lo abordé con ellos, pero, es como la visión que tengo ahora. En realidad, en el pueblito había escuela y ellos tenían el ingreso básico para al menos garantizar la comida y los cuadernos, sí, pero, pero, no hicieron inversión en ese sentido.

Volvamos a ese episodio relacionado con tu paso por una casa de familia donde trabajaste como empleada doméstica ¿Qué fue lo que te generó tanto malestar al estar allí? ¿Qué era lo que te chocaba de la relación con esa familia?

M. Bueno, yo creo que tiene que ver con una condición personal y creo que ha sido lo que me ha marcado desde niña. Yo creo que te puede ayudar a entender mi posición y por qué yo asumo ciertas posturas y porque y porque trabajo en ciertos temas, y es que hay muchas cosas que a mí no me parecen dignas ni respetuosas del ser humano. Sí. Yo creo que he sido una mujer que en el fondo siente rebeldía por las injusticias, entonces, yo creo que eso es lo que me ha movido, esa impotencia que he sentido cuando he visto injusticias con otras personas, eso me marca a mí también. Con otras personas indefensas, con otras personas con limitaciones como yo, entonces, eso a mí me afecta, y yo creo que eso me da la fuerza para decir: ¡esto tiene que cambiar! Y es lo que me ha llevado a meterme en temas a trabajar cosas que uno luego dice: bueno ¿Cómo termine yo metido en esto? Pero creo que es eso: hay una fuerza interior en mí que me mueve y es la fobia a la injusticia. Entonces, por ejemplo, la señora se iba y me tenía que dejar en la casa encerrada porque no sabía si yo me iba y me le robaba algo. Entonces, ¡imagínate! Yo decía, sí hace un temblor o un incendio, pues, yo aquí me muero porque ¡por donde salgo! Entonces, a mí eso me parecía una cosa tan injusta, tan inhumana, yo creo que era por racismo también ¡Si me entiendes! A mí no me paso, pero tenía conocimiento de muchachas que tenían que ir a trabajar en casa de familia y no se podían sentar en la misma mesa que ellos. O sea, servían su comida y la empleada se tenía que ir a sentar allá al comedor de la cocina. A mí no me parece eso, yo creo que todos somos seres humanos, entonces, ese no era el espacio para mí. Sólo recuerdo el episodio de las llaves, pero seguramente fueron muchas cosas que yo vi que no eran conmigo y pues, no aguante. Entonces eso te mueve, pues, como que la injusticia hace que reacciones así no lo quieras, o sea, eso va con uno. Y eso es lo que me ha movido en muchas cosas para trabajar, por ejemplo en todo el tema de derechos étnicos. Es que yo pienso y digo: cómo es posible que la población afro, que le hemos aportando tanto a este país, a la construcción de esta sociedad, y todavía haya tanta discriminación, todavía se nos mire al negro como lo peor, entonces, eso te lleva a decir: esto tiene que cambiar, hay que hacer algo, y eso te motiva a seguir, a seguir en la lucha.

Volvamos al trabajo comunitario ¿Qué significa en tu experiencia profesional y en tu trabajo como líder social el regresar a la comunidad pero ya como profesional y poder trabajar en el proyecto con las mujeres?

M. Fue importante porque fue como volver a lo que yo... yo antes de graduarme, yo ya estaba como metida en el cuento comunitario, yo ya iba a reuniones, quería como contribuir con la causa de los derechos, ya iba a talleres, ya estaba metida en muchas cosas de la comunidad, pero, así como una participante, ya, pero me sentía bien, me sentía bien con eso. Solo que tenía que salir de ese ambiente por el tema de superarme, de ir a la universidad, entonces me toco irme a Medellín. Pero, incluso, a mí me llamaban a las reuniones y yo asistía. Siempre estaba como que pendiente, pues, de las cosas de la comunidad. Y ya se dio esa oportunidad de yo permanecer en la comunidad, incluso, de tener un ingreso, pues, ya se

siente uno como pez en el agua, De hecho fue muy importante volver a ese ambiente pero en mejores condiciones, y además, con la posibilidad de seguirte superando porque estando allí yo continué estudiando para sacar mi título de administradora de empresas.

Pero ¿El paso por ese proyecto y estar cerca a tu hermano tuvo una importancia para tu vida profesional posterior?

M. Claro, claro, eso fue una base fundamental, claro, como te lo dije en la primera entrevista. A partir de allí me empiezo a ejercitar en la formulación de proyectos, empecé a relacionarme institucionalmente, con ONGs, a conocer otra gente, si me entiendes, entonces, eso fue lo que me abrió puertas para otras cosas.

¿Por qué trabajar con mujeres, que te motivo, cual fue la necesidad o el interés para trabajar con mujeres?

M. No, la necesidad que vi, porque en el trabajo que yo hacía encontré que muchas mujeres eran las que estaban como a la cabeza de la provisión de la casa. O sea, el hombre se va y se gana su día de trabajo, reúne 100 o 200 mil pesos y da 100 mil pesos para la comida y los otros 100 mil los va ajustando para comprar su vaca, para comprar su moto, para comprar su motor, o sea, para comprar sus cosas. Mientras que la mujer está pendiente de vender el mango, de sacar la yuca, una parte para el consumo de sus hijos y los de su casa y otra parte para venderla. ¿Y qué hace esa plata cuando ella vende algo? Ah pues le compra los zapatos al hijo, o para los cuadernos, o la destina para llevar los hijos al médico. O sea, está más pendiente de las cosas de la casa, está más en función de la casa. Entonces, yo sentí que había que apoyarlas más. Y que muchas mujeres hacían lo mismo pero en distintas veredas. Entonces, bueno, ¿Cómo no nos juntarnos para contarnos como estamos haciendo las cosas? Y que eso nos fortalece mutuamente. Entonces ese fue como el sentir de poder juntarnos, de compartir los trabajos que hacíamos, y finalmente todo el tema del manejo de la fruta y las verduras estaba más en manos de la mujer. Entonces por eso como que mi prioridad fue esa en ese momento y luego ya con el encuentro de mujeres se fueron descubriendo más cosas que teníamos en común. Pero también muchas necesidades que para otra gente a parte de las mujeres no era tan importantes. Entonces, empecé a pensar en formas de visibilizarlas, de apoyarlas, de que pudieran solucionar los problemas, entonces eso fue lo que motivo la creación del grupo: juntarnos y de compartir los trabajos que hacíamos, para fortalecernos mutuamente.

Avanzando bastante en tu relato, me hablaste que cuando trabajaste en el último proyecto. Mencionaste que era un tema de conciencia y usaste ese término. ¿A qué te refieres que en ese momento, con el trabajo que estabas haciendo estaba un tema de conciencia en juego?

M. No, yo por ejemplo pienso que un proyecto de esos debe de ir a fortalecer a la comunidad para que la comunidad pueda elevar su voz ante el gobierno por ejemplo. Y poderle decir al señor alcalde, al señor gobernador, o al presidente: mire, esta ley que usted está sacando va en contra de la población negra. Por ejemplo. El proyecto ley de reglamentación de la consulta previa que fue un programa bandera del presidente Uribe, que está concretando Santos, es un proyecto que va en contra de la población afro. Entonces, un programa como ese lo lógico es que debería apoyar a la población para que tenga herramientas para hablar con el gobierno y para que haga sus propias propuestas de proyecto de ley y para que haga consultas con otras organizaciones y tengan todos los insumos para poder hablar con el gobierno que por ahí no es, que ese es un proyecto que retrocede el ejercicio de los derechos de la gente. Pero entonces ¡No! Ese tipo de cosas no se pueden apoyar porque va en contra del gobierno y es como poner a la comunidad en contra del gobierno y nosotros estamos aquí en el país con el permiso del gobierno. Entonces, uno dice: ¡Pero bueno! si es un proyecto que viene para fortalecer a la comunidad, para darle herramientas a la gente y sin embargo las cosas claves no se pueden tocar. Lo que se puede hacer son solo pañitos de agua tibia y en ultimas, la cosa es poner a pelear 4 o 5 organizaciones por los mismos pesos, entonces, ¿Sí me entiendes? Cuál es la contribución que realmente está haciendo el programa allí. Que no se puede tocar al gobernador, que se tienen que tener unas relaciones armónicas. Ahora, apoyar a la comunidad para que se empodere, para mí no significa que es para que vayan en contra del gobierno. Es darle herramientas para que este en mejores condiciones de dialogar. Pero entonces, yo sentía que había como un temor con las cosas que de alguna manera tocan la legislación y si por ejemplo, esa legislación es la que le hace tanto daño a la población para el ejercicio de sus derechos, y es allí, donde precisamente hay que aportar para que hayan cambios estructurales, entonces, ¡eso no sirve!

Pero cuando hablabas de no ser cómplice con esto porque estaba en juego tu conciencia, ¿A qué te referías?

M. A eso mismo, si eso se está haciendo mal, se están haciendo cosas maquilladas pero las cosas de fondo no se están tocando. O sea, yo en el fondo sé que las cosas se están haciendo mal, entonces, yo como funcionaria no tengo ningún poder para hacer algo, y lo que uno dice no lo toman en cuenta... entonces, te sientes mal, porque estás como asesora pero no tienen en cuenta tu opinión realmente, a partir de la realidad que tú conoces y a partir de lo que tú crees que le sirve a la gente. Entonces, finalmente si uno sigue ahí es uno cómplice de lo que se está haciendo. A eso me refiero. Por eso te digo que es un tema de conciencia, pero... como crees que por lo que siempre he luchado y ahora estoy aquí casi que haciendo lo mismo.

¿Porque, en el episodio de incursión de los paramilitares a tu región, te expusiste tanto, porque tu seguridad y la de tu familia se puso en riesgo? ¿Por qué no mejor, haberse cuidado más?

M. Yo creo que varias cosas. Uno, por el respaldo que de todas maneras siempre he tenido entre las mujeres en la organización, como ese respeto, el apoyo... Por ejemplo en esta semana que cumplí años, muchos de los mensajes que me mandaron las compañeras eran: Martha, tu eres mi inspiración, he llegado donde he llegado porque tú has sido mi ejemplo, Martha eres nuestra guía, Martha no desfallezcas. Te coloco de ejemplo esos mensajes, porque en la práctica, casi que yo me sentía que en ese momento como que era indispensable para ellas. ¡Me entiendes! Por ejemplo, yo las convocaba y ellas inmediatamente llegaban, me respondían, sí, pero también no ha habido nadie más quien las convocara. Entonces, yo sentía como que no había nadie más quien lo hiciera, y si no lo hacía yo pues ¡imagínate! Entonces en ese momento me toco sacar toda la fuerza para seguir adelante Y lo que te digo, como siempre he tenido como esa indignación por la injusticia, pues eso me daba la fuerza, eso me daba la fuerza, sumado al apoyo que siempre he tenido de ellas, entonces, yo sentía que había un compromiso con la gente, con la causa... Sí, compromiso, compromiso.

¿En el fondo lo que te mueve es como una reivindicación de derechos?

M. Como te dije, yo creo que mi compromiso social tiene que ver con eso, con mi identidad afro y tiene que ver también con la indignación que uno siente cuando se ve ignorado, cuando ve que no tiene el mismo trato del otro, cuando se te violan los derechos, cuando no te tratan como persona. Entonces, es como un complemento, por un lado está la indignación y por otro la necesidad de poner eso sobre la mesa, de que la gente entienda que tenemos unos derechos pero que hay que defenderlos porque el otro no te los va a reconocer porque le da la gana.

Y con respecto a la identidad, es lo que ya te he dicho, de alguna manera somos más discriminados que cualquier otra etnia, sí, entonces también nos ha tocado luchar para superar y ganarnos un lugar en la sociedad. Porque tú sabes que antes creían que los negros ni siquiera teníamos alma, nos consideraban animales. A eso me refiero que hemos tenido una serie de barreras no impuestas por nosotros mismos, sino impuestas por los demás contra las que tenemos que luchar.

Anexo III. Transcripción literal de la entrevista a Juan

¿Cuál es tu origen, donde naciste? Tu familia, tus padres...

J.: Bueno, mi nombre es Juan Bermúdez, nací en una vereda del departamento de Rosario. Mis padres son de origen paisa, antioqueños. Mis estudios los realicé en diferentes instituciones públicas, pasé por varios colegios, pero termine aquí en Castilla. Ya mis estudios profesionales o universitarios, pues, Ingrese al seminario Mayor de San José, termine los estudios de filosofía y teología, me ordene sacerdote en el año 2000. Ejercí el ministerio sacerdotal desde el 2000 hasta el año 2007, donde estuve en parroquias muy complicadas de la región, donde funde la segunda parroquia del municipio de Ovalle, la parroquia de San Cayetano, en una zona rural muy complicada por el tema del conflicto armado.

En Ovalle toco pues la época dura de la presencia fuerte de los Paramilitares y la guerrilla, y todo el problema de apoderarse del territorio, tanto unos como los otros, viéndose afectada allí la población civil y por tanto, la gente acudía al apoyo mío, sobre todo, los de la zona rural. De allí me nació la necesidad de conocer un poquito más de los derechos humanos y el derecho internacional humanitario y me hice una especialización en la universidad Católica en Cultura de paz y Derecho Internacional Humanitario. Después de Ovalle que estuve hasta el 2005, me mandaron a Trinidad como párroco. Este es un corregimiento de Castilla, allí estuve algún tiempo, también en medio del conflicto. Allí operaba fuertemente un grupo de las Farc y, pues por el perfil que tenía, en ese momento me necesitaban allí. Después, de Trinidad estuve como seis meses como párroco en Castilla. Todo esto mientras yo era párroco también desde el 2004-2005, más o menos, el obispo me había nombrado como director de la pastoral social de la diócesis de Castilla, entonces yo trabajaba todo el tema de acompañamiento a población desplazada, como se llamaba según la ley 387 en su época. Trabaje todo el tema de derechos humanos desde la comisión Vida, Justicia y Paz que la diócesis ha tenido. Y he acompañado de esta manera a las comunidades. Desde allí, en parte, es que ha salido la inclinación de hacer un trabajo en favor de la comunidad más desfavorecida.

Y ¿Ahora en que estas?

J.: Del 2008 al 2012 trabaje en la Oficina de Gestión de Paz y Convivencia de la gobernación del departamento, que era la encargada de la política pública en atención a población desplazada. Y a partir del 2012 estuve un tiempo sin trabajar hasta ahora en enero que entre a trabajar en la Unidad de Atención de Víctimas del desplazamiento y soy el enlace de reparación para las víctimas de esta región. Pero no he empezado todavía, ya estoy en la nómina pero hasta ahora no me han hecho la asignación de carga para empezar a trabajar en el proceso de reparación a la población víctima.

¿Me puedes contar algo acerca de tu niñez? Un acontecimiento o experiencia importante que creas que haya sido determinante en ese momento de tu vida. No sé... tu paso por la escuela o acontecimientos familiares concretos, que consideres relevantes, algo que te haya influenciado en tu trabajo con los demás, en tu trabajo social.

J.: Bueno, yo nunca me había hecho esa pregunta, pero... yo creo que importante en mi vida ha sido, primero que todo, el núcleo familiar, mi familia constituida por mi mamá, mi papá, dos hermanas y yo. Mis padres eran personas que les gustaba servir a los demás, que estaban siempre pendientes de aportar algo, de ayudar a los vecinos. Por ejemplo, en cosas tan sencillas como que si había un enfermo en algún lado, y no había quien lo pudiera llevar al hospital, mi papá iba y lo llevaba o lo acompañaba. Entonces, yo creo que fueron mi papá y mi mamá los que me enseñaron a preocuparme por las otras personas, a ayudar a los otros, y a no pensar solamente en mí. Entonces, ellos no eran mucho de ir a misa, trataban de cumplir los mandamientos, sí, pero eran más de servirle a la gente.

Yo creo que algo que marco mucho a mi familia fue la enfermedad de mi hermana que le dio y la dejó 18 años como un vegetal, que luego se dijo que era una meningitis. Entonces, eso nos unió mucho a todos alrededor de ella, y nos hizo sensibles frente al sufrimiento y al dolor de las personas. Desde allí yo podría decirlo también. Pues yo siempre estuve allí como desde los 4 o 5 años consciente de que la niña estaba enferma, de que no era igual a nosotros y todo ese tema yo creo que desde allí como que empezó un poco el asunto.

Entonces, con lo de mi hermanita, de alguna forma, todos teníamos que ver o aportar algo en la familia para estar pendientes de ella, y esa situación hizo que nosotros trabajáramos como un equipo. Ese sufrimiento que esta bebé, que esta niña estaba viviendo, y que nosotros también sufríamos al ver las dificultades que ella tenía para hacer sus necesidades, o para dormir, o verla necesitada de un medicamento para poder controlar la ansiedad y sus nervios, nos llevaba a nosotros a buscar la forma de calmar ciertas necesidades. Entonces, para mí y para mi hermana, en este caso podría contestar por ella, esa situación generó más como una conciencia de la situación de sufrimiento que se estaba viviendo, no solo mi hermanita, sino también mi mamá y mi papá. Era una situación que de alguna u otra forma nos afectaba también a nosotros, y nosotros no dimos la espalda a eso, lo asumimos, no para quejarnos o quedarnos atrás. Yo creo que esa unión de la familia hizo que saliéramos delante de todo esto. Entonces, la enfermedad de la niña generó como dos cosas en la casa; sensibilidad ante el sufrimiento de las otras personas y unidad familiar... conocimos el dolor, el sufrimiento de mi mamá con la niña, y sabemos que la gente sufre por alguna circunstancia en la vida.

Otra cosa importante es el tema católico, pues mi familia es paisa, conservadora, tradicionalista y todo lo que se quiera, pero yo creo que ha influido en una forma

positiva en mí y ha hecho parte también, como de la parte de vivir el evangelio en ese sentido también de servirle a la comunidad.

¿Cómo fue tu paso por la escuela? ¿Saliste de una escuela pública o de una privada? ¿Hay algo significativo de esta etapa?

J.: No, yo soy de una familia que no ha sido de estrato alto, mi familia ha sido asalariada. Mi papá es en este momento pensionado de una empresa Pública y estudie siempre en colegios oficiales. De hecho en La Esperanza, estudie en un colegio, cuando eso estaba apenas empezando a ser mixtos los colegios, hice allí hasta cuarto de primaria hasta que a mi papá lo trasladaron a Castilla y luego termine aquí en un colegio oficial. Allí no estudie juiciosamente y me fui para el colegio Politécnico, y soy egresado de este colegio del año 1992. Ha habido algo que siempre me ha acompañado: alrededor mío siempre ha estado presente el tema de la Iglesia. Pues, igual yo soy católico, no tengo ningún problema después de haberme retirado del sacerdocio, pero, siempre hay algunos sacerdotes que han estado allí alrededor, no muy amigos de mi familia, pero si amigos míos, en otros casos algunos muy cercanos a la familia también. Entonces, como que esa formación cristiana-católica ha ayudado a orientar la necesidad de apoyar a las personas más necesitadas. Esto ha sido una influencia importante en mi vida.

¿Hay alguna persona que influyo de manera decisiva en tu formación y en la decisión de dedicarte al trabajo con las comunidades?

J.: Yo conocí un sacerdote que lamentablemente ya falleció que fue el padre Luis Rodríguez, que era muy entregado a su comunidad. Recuerdo también, a unas monjitas, que no me acuerdo de que comunidad eran, pero eran muy entregadas a la gente más pobre, y yo de niño les ayudaba a hacer actividades por los niños más necesitados. De pronto, ya no en la niñez sino en mi formación como sacerdote, y al estudiar filosofía y teología, me impacto mucho la figura de monseñor Hurtado y, pues también, aunque después de conocer la historia más reciente de la Iglesia, el discurso de monseñor Hernando Vélez Perdomo. Yo estuve muy cerca a monseñor Vélez, y aunque había cosas en su discurso que no eran muy claras, el discurso de él era muy interesante. Era muy interesante escuchar su historia de vida y yo tuve la oportunidad de estar muy, muy cerca de él. Esto fue en mi proceso de formación profesional como sacerdote, ya adulto, por ahí de 24 años.

Bueno, ¿Cómo fue tu paso por el colegio?

J.: En el colegio fue muy bacano. A mí me tocó las ultimas épocas en que el colegio Politécnico se rebotaba, que era un colegio que no estaba de acuerdo con algunas injusticias y a mí me toco como los últimos coletazos del colegio como cuando tenía como una conciencia social y que había aun un grupo de estudiantes muy fuertes en ese tema y yo creo que desde allí se empezó como a gestar esa parte social. Sobre todo y reunido allí... Es que yo creo que es como una mezcla

como toda rara: por una parte, el tema de la búsqueda por la igualdad, la justicia y todo esto y el acompañamiento de la parte religiosa que siempre ha sido muy importante en mi vida.

En relación con lo profesional, ¿Cómo fue ese momento cuando decidiste entrar a la iglesia católica para formarte como sacerdote, tus primeros años de formación en el seminario? ¿Cuáles fueron las motivaciones para dedicarte a esta profesión, etc.?

J.: Bueno, las motivaciones eran un servicio a la comunidad a través de un ministerio sacerdotal, pues por un ejemplo de personas que me habían dado un muy buen ejemplo y porque creía que desde allí se podía prestar un muy buen servicio a la comunidad y sobre todo a la más necesitada. Hoy en día me preguntan cómo siento esa parte, yo creo que ha cambiado mucho, sin reñir con la parte formativa porque me parece que la parte formativa es muy muy buena. Allí en el seminario tuve la oportunidad de conocer como dos corrientes de servicio, dos corrientes dentro del mismo servicio a través del ministerio sacerdotal; una corriente más, podría decirse más conservadora y la otra como más de izquierda; que es la Teología de la Liberación. Tuve la oportunidad de conocer las dos bien, y siempre me incline más hacia la parte más liberal del ministerio sacerdotal.

Entonces, ¿Entraste al seminario a los cuantos años?

J.: A los 20 años y estuve como hasta los 28. Yo entre en el año noventa y dos y salí en el año dos mil y los tres primeros años fueron filosofía y los otros cuatro años teología. Allí uno aprende como a ir mirando su pensamiento, aunque yo la filosofía la detestaba y la vine a entender en mi vida después de que Salí al ejercicio ministerial como sacerdote, en el seminario la estude porque me tocaba, pero yo peleaba con algunos sacerdotes que me enseñaban filosofía porque me hablaban de la importancia de la filosofía y la verdad es que yo no le ponía interés a la filosofía, pero, la verdad es que en este momento la considero importantísima porque lo lleva a uno a estructurar el pensamiento para poder servir a una comunidad verdaderamente.

Bueno, en este tiempo de seminarista ¿Hay algo importante que desees resaltar, una influencia o experiencia clave?

J.: Bueno, esa época del año noventa y dos al dos mil fue un tiempo en que la situación de orden público del país se estaba complicando mucho, yo creo que fue el tiempo como más álgido. Me toco conocer mucho acerca o sobre todo... como yo tengo tanta relación con la zona rural porque mi familia es de Trinidad y ellos cultivaban allí, entonces, empiezo yo a mirar con ellos más de cerca la presencia de la guerrilla en esa época. Yo creo que desde antes. Aunque el seminario estaba en Bogotá, pero para mí el seminario es una urna de cristal, aunque se viven algunas realidades, no da los elementos necesarios para enfrentarse a la realidad

de una parroquia o de una comunidad a la que uno va a dirigir. Lo digo porque para mí ese si fue un impacto grande.

Yo salgo ordenado sacerdote en el año dos mil, en diciembre de ese año y en febrero de 2001 estoy en Ovalle. Yo llego un 16 de febrero, más o menos y como a los 5 o 6 días me llega una señora en embarazo llorando a la parroquia y me dice: padre los paramilitares acabaron de matar a mi esposo y a otras dos personas en tal vereda y no hay quien vaya a recogerlos...Entonces, eso como que me abre los ojos, además que era una muchacha joven, con su primer hijo, en embarazo y le matan el esposo, nadie quiere ir por medio, entonces, como que lograr acompañar ese tema fue importante. Entonces, empiezan a aparecer una serie de circunstancias, por ejemplo, en Trinidad en ese año 2001 salen un desplazamiento masivo por enfrentamientos entre la guerrilla y los paramilitares en julio o junio de 2001, donde salen más de 1200 personas desplazadas hacia Castilla y yo estando en Ovalle, me tocó venirme a ayudar aquí en Castilla. Bueno, porque yo también conocía la gente de Trinidad, entonces, para ayudar a que no se metiera gente que no era realmente desplazada y todo eso. Entonces, creo que todo eso me fue como moldeando y dándome la posibilidad de ir conociendo más de cerca el tema. Las diferentes circunstancias que se dieron en Ovalle fueron duras: Encuentros con la misma guerrilla y encuentros con los mismos paramilitares de frente cuando mandaban allí, y de ir a hablar en favor de la gente... entonces a ellos no les gustaba mucho pero le hacían a uno cierto caso, entonces, eso le daba a uno como la posibilidad de ir adquiriendo como esa sensibilidad frente a estos temas.

Pero entonces, por lo que dices, ¿Esa preparación no te la dieron en el seminario en el periodo formativo como sacerdote?

J.: No, es una experiencia que uno va ganando en la vida. Pero en los últimos años de seminario, de pronto, cuando monseñor Arturo Vélez asumió como obispo de Bogotá, él si empezó a preparar la gente para vivir en medio del conflicto, pero a mí solo me tocó dos años en el seminario. Pero en este momento, y después de que yo salí, a los muchachos les hacen preparación para esos asuntos. A mí no me toco eso y lo aprendí gracias a que me pasó de frente y que encontré personas que me apoyaron mucho, en ese tema, de parte de organismos internacionales, como de parte de la gobernación del departamento. Quien fue mi jefe en esa época y que trabajaba en la oficina de Gestión de Paz, me ayudó mucho en ese tema. Él me pedía que lo acompañara a hacer labores humanitarias, entonces, fui aprendiendo como a ir caminando en esa realidad del conflicto armado.

¿Recuerdas algo más concreto en relación con ese asunto, con tus intervenciones en favor de la comunidad? ¿En esos momentos de tu ejercicio como sacerdote, sentías que era tu deber hablar en favor de la gente? ¿Por qué? Pudiste asumir también una posición más neutra y no involucrarte tanto.

J.: Bueno, de hecho yo sin ser todavía de la pastoral social, el director de la pastoral social de la diócesis, pertenecía a la comisión vida, justicia y paz de la

diócesis de Castilla donde nosotros hacíamos un trabajo como de denuncias, de recoger la realidad que se estaba suscitando en la diócesis de Castilla, teniendo en cuenta que la diócesis son 10 municipios, donde se estaban dando situaciones muy complicadas, entonces, nosotros tratábamos de hacer un análisis y mandar comunicados, o de tocar puertas, denunciar y todo este tema, y entonces a partir de eso me fui involucrando más con el tema de las víctimas y de trabajar un poco más con esta población.

¿Después de esta época donde pasaste?

J.: Yo ejercí el ministerio sacerdotal hasta más o menos el 2007, y estaba en la parroquia San Juan Bautista de Castilla.

¿Pero ya ahí en esa parroquia te habían sacado de esa zona de conflicto?

J.: No, yo creo que, a ver... si bien venía de una parte donde se sentía el conflicto armado muy fuerte, que era Trinidad: un conflicto armado, con tinte político y todo esto, pero diferente a lo que se vivía en la parroquia San Juan Bautista, aunque allí llegan muchos desplazados, creo que por la situación de pobreza o por no sé qué circunstancias, también era un foco de conflicto, pero ya no un conflicto político sino de delincuencia común donde uno encontraba atracos, robos, extorsión, bueno de todas esas cosas que se están viendo, y que iban creciendo cada vez más en ese sector. Yo en esa parroquia sólo dure como 7 meses, o sea que no hice un trabajo fuerte, pero si alcance a analizar la situación en la que termino con la creación de la banda de los “Llanos” en ese sector, las fronteras invisibles que se han creado entre pandillas de los diferentes barrios.

¿Qué fue lo más difícil de esos años de tu ejercicio como sacerdote y en tu trabajo con las comunidades?

J.: Lo más complicado, en relación con este tema, eran los seguimientos que me hacían. Para mí fue muy complicado porque yo me recorría toda la parte donde estaba la guerrilla, la parte montañosa de Ovalle y no tenía problema. Igual bajaba a algunos lugares que eran controlados por los Paramilitares y tampoco tenía problema. Pero yo sentí mucha persecución por parte del ejército, aunque oficialmente me decían que no pasaba nada, pero yo sentía que si yo salía en carro me seguían, o si yo salía en moto me seguían, a ver qué era lo que estaba haciendo. También sentí, en algún momento, que las mismas guerrillas o los mismos paramilitares mantenían muy pendiente de la predicación porque me decían cosas, cuando yo iba a las reuniones, que sabía que eran cosas que yo las había dicho, pero ellos se daban cuenta estando en algunos lugares que estaban relativamente alejados. Eso fue muy duro, yo por allá como en el 2003, a mí me tuvieron que hacer varios estudios de seguridad por ese tema, pero no sé... eso después de que baje de Ovalle, se calmó mucho, Después de que se desmovilizaron los paramilitares bajaron mucho las persecuciones. Pero yo tuve más problemas con el ejército y los Paramilitares que con la guerrilla de las FARC.

¿Porque eran las persecuciones?

J.: buscaban si yo tenía nexos o vínculos con alguno de los actores armados. Por ejemplo, yo subía a la vereda y de ida nunca me paraban el ejército. Uno llegaba a la cascada y estaba el retén del ejército y ellos no decían nada: ¡ah padre siga!, pero de bajada me paraban y me preguntaban que había visto, que les diera información. Yo me encontraba a la guerrilla y me decían: dícales a esos “Hps” (los paramilitares) que estamos aquí esperándolos y luego me encontraban a los paras y me decían lo mismo. Pero yo ni al uno ni al otro les daba información, para que no hubieran malos entendidos y yo me pudiera mover sin ningún problema. Pero el ejército quería y pretendía que yo fuera un informante: que les dijera que armas tenían, donde estaban, etc., pero esa no era mi función ni tampoco me interesaba.

Bueno y ¿Hasta cuándo estuviste en la parroquia San Juan Bautista de sacerdote?

J.: estuve desde agosto o septiembre de 2006 hasta abril de 2007 que me retiré.

¿Consideras que ese fue un momento crítico en tu trayectoria de vida? ¿Cómo fue ese proceso?

J.: No, eh... es muy sencillo, haber... yo hago el ministerio sacerdotal por siete años pero había una parte en mi vida que no había querido aceptar que era mi homosexualidad y empiezo a vivir una vida doble teniendo una relación con alguien y siendo sacerdote, hasta que dije no esto no va con el evangelio, no va con lo que dice la iglesia, no va con lo que yo le estoy predicando a la gente. Se conformó para mí un conflicto más de conciencia impresionante allí.

Para alguien que no es religioso podría decir que es una bobada pero para no lo era, supongamos, a mí me marcaron mucho dos personas en la parroquia San Juan Bautista, dos señoras que cada una en su momento llegó a confesarse, y lo que ellas más querían era comulgar: recibir el cuerpo y la sangre de Cristo y no podían porque estaban viviendo en Unión libre. Entonces, cuando empiezan ellas a ir a misa yo pensaba: bueno, yo que administro el cuerpo y la sangre de Cristo, a través del ministerio sacerdotal convierto el pan y el vino en sangre de Cristo y estas señoras que están viviendo una vida bien, que llevan un hogar bien, no pueden ni comulgar y yo estoy siendo... para mí era ser infiel en ese momento, pues no estaba cumpliendo con mi verdad ni con mi ejemplo de vida y le estoy negando a ellas una posibilidad ¿A mí quien me la niega? Nadie me la iba a negar, yo podía comulgar cada vez que quisiera... y era como este conflicto ahí y hasta que decidí retirarme dije no, hasta aquí con esto, y salgo del ministerio sacerdotal. No salgo con problemas con la iglesia, aunque, para mí hay cosas de la estructura de la iglesia que no comparto pero esta de esa forma, y salgo con una buena relación con los sacerdotes y el obispo que estaba en ese momento. De hecho en este momento sigo siendo sacerdote porque yo no he hecho ninguna documentación legal para perder el clero sacerdotal.

- Entonces, ¿consideras que ese fue un momento crítico en tu trayectoria de vida?

J. Sí, claro, muchísimo, sobre todo porque era enfrentar, ante una familia conservadora, machista, religiosa, que yo era gay, o sea, frente a mi papá y mi mamá, que no fue fácil que ellos lo asumieran, pero, en últimas lo asumieron.

Pero fue una salida muy fácil, en el sentido en que el obispo, que era mi jefe en ese momento, me dio la posibilidad, a pesar de que no estaba ejerciendo el ministerio, de seguir como director de la pastoral social, conociendo mi historia de vida, porque yo hable con él toda mi situación y me dijo: yo no te voy a dejar sin que trabajes hasta que hayas conseguido algo seguro y puedas irte a trabajar a otra cosa. O sea, encontré también como el apoyo a pesar de la situación, el obispo, como persona como ser humano que me pudo entender y que me aceptó y que empieza a ayudarme para que yo vaya haciendo ese proceso de retirarme de la iglesia poco a poco. Yo en ese momento ya había terminado también mi especialización en Cultura de Paz y derecho Internacional Humanitario. La hice durante el 2006 o 2007.

¿La decisión de hacer esa especialización tenía que ver con todo el trabajo que venías haciendo con la población víctima del conflicto?

J.: Claro, primero que era algo que yo quería y el obispo, que en ese momento estaba, me proporcionó como los medios para que yo pudiera hacer la especialización.

Después de eso ¿Que vino en tu parte profesional?

J.: Entre a trabajar a la oficina de Gestión de Paz y convivencia de la Gobernación entre en del 2008 y trabaje hasta julio de 2012 allí. Resulta que cuando yo me retire del sacerdocio, mi jefe en la oficina, a él lo nombran como jefe de la oficina, Gestor de paz, y como yo hice varios trabajos humanitarios con él, cuando era sacerdote, y como teníamos muy buena relación de comunicación tanto en Ovalle, Trinidad, etc., yo a él lo acompañaba en muchas cosas en el Departamento. Entonces yo hablé con él y le conté que me había retirado de la iglesia y me dijo que trabajara con él en un puesto de libre nombramiento y remoción y estuvimos allí por cuatro años y medio. Yo manejaba todo el tema de atención a población desplazada allí en la oficina, hacia asistencia técnica de atención a población desplazada en los municipios y a lo último nos tocó la implementación de la ley 144 la ley de víctimas aquí en el departamento y acompañar en la capacitación para que la gente conociera, no solo las entidades públicas sino las víctimas todo el tema de la nueva normatividad.

El enlace de reparación, que es lo que yo voy a hacer, es para mí un trabajo interesante porque es mirar el conflicto desde otra parte. Según lo que me han dicho los compañeros que han sido enlace de reparación, ellos dicen que es

satisfactorio, pero, yo no sé hasta dónde es satisfactorio, porque ahí si entro a ser crítico con la reparación que se está haciendo porque para mí es muy difícil hablar con una madre que le descuartizaron a su hijo o que se lo mataron o que se lo desaparecieron, decirle: mire, por la muerte de su hijo tenga estos 22 millones de pesos y en que los va a invertir, que es la parte que para mí es muy complicada porque no es solamente entregarle el dinero, claro que en el protocolo de entrega de ese dinero, de esa reparación, hay algo que a mí me parece muy bueno, y es que el estado colombiano reconoce que de una u otra forma es responsable, que no defendió lo que constitucionalmente debe defender que es la vida de las personas. Le pide perdón a la gente por no haber cumplido su función constitucional y les entrega 22 millones de pesos... o sea, a mí esa parte no me parece como la mejor, pero pues, entre que no les den nada a que reciban algo, me parece medio aceptable. Se oyen unas historias allí muy duras, me cuentan mis compañeros, porque es como volver a removerles todo lo que han vivido pero ayudarles también a salir adelante y mirar como con esos 22 millones de pesos, que no es nada, pueden estas familias salir adelante.

Yo no soy abogado, pero la verdad es que si el Estado hubiera acatado todo lo que la corte constitucional ha ordenado en sus autos de atención a población desplazada, lograríamos salir de ese estado de cosas inconstitucionales que la misma corte ha denunciado, no habría habido necesidad de haber sacado una ley de víctimas 1448 que es muy bonita, que lleva a crear unas grandes expectativas, con unos decretos ley muy interesantes también, pero que económicamente no sé cómo vamos a lograr responder. ¿Hasta dónde va a ser equitativo responder con 22 millones de pesos a algunas víctimas mientras que otros que también lo han sido no se les reconoce como tales? ¿En dónde va la equidad? Yo sé que se hace un gran esfuerzo pero no se logra a llegar a una reparación integral y lo que encierra esta palabra, porque no es solo lo económico sino también lo psicológico y lo social que son cosas que no se han hecho.

Bueno, a propósito de esto último que planteas, ¿Como ves tú la situación de las víctimas actualmente?

J.: Yo no he sido, a pesar de que llevo los últimos 5 años trabajando en el gobierno, la persona más gobiernista del mundo, pero me parece que con este presidente se ha dado un paso importante en reconocer a las víctimas y esa apuesta por las víctimas y de reconocer un conflicto armado y decir; mire, en medio de este conflicto hay gente sufriendo, vamos a hacer algo por ellos. Me parece que allí hay que reconocer ese gran esfuerzo al gobierno nacional y al presidente Santos lo que viene haciendo. Un esfuerzo tan grande que es hacer una ley de reparación para llegar a una equidad en justicia allí, en medio del conflicto, es que es una apuesta muy grande y muy difícil, porque no estamos haciendo lo que paso en el caso de África, de hacer una reparación después del conflicto. No, aquí estamos hablando de reparar en medio del conflicto. ¿Hasta dónde va a poder el Estado a reparar sin haber un cese de hostilidades? Ahora hay un dialogo con las Farc muy importante, pero es un dialogo en medio de las

hostilidades. Todo lo que ha sucedido este fin de semana en el Cauca, Valle es una muestra de que las guerrillas están diciendo: queremos negociar pero tenemos poder. Yo sé que el gobierno Santos le apuesta a la paz, le apuesta a reparar las víctimas, pero hay muchos vacíos todavía por resolver.

Para ti ¿Quiénes son los responsables por las víctimas en este país?

J.: Bueno, eso es muy complicado, para mí las AUC (los paramilitares) tienen un alto grado de responsabilidad frente a un gran número de víctimas, pero no puedo desconocer que las guerrillas, (Farc y ELN), tienen una gran responsabilidad frente a un gran número de víctimas, no solamente por los enfrentamientos o las acciones individuales que hayan hecho, sino también por los secuestros, por las bombas, por todas estas cosas. Me parece que el principal responsable, constitucionalmente, por salvaguardar la vida y honra de las personas es el Estado. Cuando este hace la reparación a las víctimas es reconocer su responsabilidad por haber cometido un error al no proteger la vida de las personas. Pero, también hay una gran responsabilidad del Estado por cubrir a los paramilitares. A mí me parece que el error más grave que pudo cometer el estado fue haber extraditado toda la cúpula de los paramilitares con fines de esconder la verdad, es esconder la posibilidad de una reparación a las víctimas, aunque la ley 975 habla de una reparación a las víctimas también, pero el hecho de haberlos extraditado fue una jugada muy política y de una responsabilidad muy grande del gobierno de Uribe, y esto si lo digo muy claramente: allí hay que echarle la culpa al gobierno de Álvaro Uribe de que no se aclarara la verdad de este monstruo de los paramilitares, en este momento en el país, sin desconocer la realidad del daño inmenso que han hecho las guerrillas en Colombia.

¿Quién más sería responsable para ti? ¿Podrías profundizar un poco más?

J.: Si vamos a mirar responsabilidad no solo en términos militares, sino de una responsabilidad frente a la misma situación a que surjan tanto las guerrillas como paramilitares hay que tener en cuenta lo siguiente: Primero, los políticos que han apoyado tanto a la extrema izquierda como los que han apoyado los de extrema derecha, que son grupos que le han hecho daño al país. Los gobiernos, pues ya he sido claro: el gobierno Uribe frente a las AUC que no nos permitió conocer la verdad frente a lo que sucedió con las AUC. Todo el mundo sabe, si nos ponemos a indagar aquí en el Rosario, cuando llegaron las AUC en el año 98, fueron traídas directamente de Antioquia y de la costa Atlántica, que su primera incursión fue por el norte, en más o menos, febrero del 1998 ¿La responsabilidad allí de quién era? La responsabilidad era del ejército, la responsabilidad era de los gremios económicos de Rosario que financiaron y que permitieron el acceso de estos grupos al departamento, porque los trajeron directamente. A esa verdad es a la que yo me refiero: no se ha dicho quiénes son exactamente. Porque buscan “chivos expiatorios”, pero uno sabe que grandes industriales de la Palma, de la fruta, ganaderos, fueron los que pagaron y los financiaron. Uno subía a la parte alta de Ovalle y desde donde termina la carretera pavimentada, encontraba uno

gente armada patrullando uniformados y con armas largas y ahí a las dos cuerdas la policía; el comandante de la policía tomando con el comandante de ellos en cualquiera de las tiendas de acá. Entonces, había esa connivencia que permitía que hubiera esos desmanes tan tremendos, ¡sobre todo de las AUC! y la guerrilla que empezaba a cobrarle a esta población porque tenían los paramilitares a este lado. Entonces es muy complicado establecer una responsabilidad una sola persona o de un grupo, cuando yo creo que hay una responsabilidad colectiva tanto de políticos, empresarios, gobiernos, industriales, las mismas fuerzas armadas. ¡Era una cosa bravísima! Uno conoce unas historias de las fuerzas armadas impresionantes, de batallones o brigadas implicadas en el tema de los falsos positivos. Todo lo que tuvo que ver la Novena Brigada frente a la masacre de Las Delicias. Cuando ellos estaban patrullando y cuando salieron, la gente cuenta, que los paramilitares que hicieron esa masacre, de las más de veinte o 25 de personas que murieron allí, salieron de la brigada, en camiones del misma brigada, y cuando se empezaron a escuchar los disparos, la gente llamaba a la brigada y les decían: sí, ya vamos para allá, ya vamos para allá, y vamos para allá... y fue que llegaron 12 horas después, estando a media hora de camino en un camión o a 5 minutos en un helicóptero de la zona donde estaba ocurriendo la masacre. Eso como para hablar de toda la responsabilidad militar que había en esa zona. A mí me tocó ver algo muy curioso en Ovalle, una vez que las AUC entraron a varias fincas y se trajeron un ganado: vacas, reses y empezaron a bajar con ellas por la carretera principal que comunica toda la zona rural, y la guerrilla dijo: bueno, como es que le van a robar el ganado a los campesinos y empezaron a atacar a las AUC y estando en combates entre guerrilla y paramilitares, a los 5 minutos empiezan a llegar helicópteros del ejército. Y es bien curioso que solo disparaban hacia el lado donde estaban la guerrilla, y lo vi, porque me tocó verlo a mí, pero no disparaban hacia el lado donde estaban los paramilitares y llegaron y cargaron los camiones de ganado, porque los lograron cargar, los sacaron por Ovalle, los entraron por acá y aquí los descargaron todos con la ayuda del ejército, la policía, los helicópteros y todo eso. O sea, quiero decir que los militares también han tenido mucho que ver en este tema.

Entonces, para ti ¿Todos los actores armados tienen un nivel de responsabilidad?

J.: Muy grave, muy alto

¿Y crees que la sociedad colombiana tiene un nivel de responsabilidad?

J.: ¡Si claro! Pero, ¿quién es la sociedad colombiana? Tenemos que hacer la claridad, la sociedad civil o toda la sociedad, porque para mí la sociedad la conforman todas las entidades que viven dentro de este país, tanto, militares, empresarios, la población civil y todos. Te hablo de la población civil, de la gente del común.

Entonces, creo que tiene un nivel de responsabilidad porque ha aprendido a vivir y se ha acostumbrado a convivir con un grupo armado, cualquiera que sea. No sé

hasta dónde eso es responsabilidad, porque para mí la sociedad civil, a pesar de que... Es que cuando hablamos de sociedad civil a mí me lleva a pensar en las personas que han organizado las marchas, por ejemplo, y a mí me parece que ellos no han sido muy claros en lo que significa sociedad civil como tal, porque sociedad civil es el campesino que le toca enfrentar la presencia de la guerrilla, paramilitares o el ejército, sociedad civil es la gente que ha sido víctima.

¿Pero habría un nivel de responsabilidad de parte del ciudadano promedio?

Para mí si hay un nivel de responsabilidad del ciudadano del común, pero, por su indiferencia, pero es una indiferencia que hay sido promovida por los medios de comunicación y por ese aparato estatal que quiere decir que aquí no pasa nada. Entonces, al ciudadano del común hasta que no le toque un secuestro o el asesinato de un familiar, ahí no empieza a reaccionar frente a esa realidad que se está viviendo. Entonces, no quiero echarle como esa responsabilidad porque es un asunto más de conciencia, de dejarse llevar por una información que ha sido más bien amañada al poder que se mantiene en el momento para lograr tener como más tranquila o más calmada a la gente... Pero cuando uno, y me voy a poner allí como ejemplo, cuando uno entiende como es la situación, cuando uno... es que a mí me sirvió mucho haber estado al lado de la iglesia porque tenía allí un manto que me cubría y que me daba la posibilidad de meterme, al lado del Estado, porque uno allí también conoce cosas... Y yo empezaba a hablar con la familia de esos temas, de hecho con mi pareja y no aceptan las posiciones que uno tiene frente al conflicto armado, porque como a mí no me ha tocado, o te califican de izquierda o empiezan a polarizarse.

¿Sientes que tú tienes una responsabilidad por las víctimas? y en que se fundamenta?

J. Bueno, yo creo responsabilidad frente a las víctimas en este momento, y lo que yo he vivido, es que hay una responsabilidad, sobre todo de informar, de darles a conocer cuáles son sus derechos.

Sí, pero cuando te preguntaba me refería más, por ejemplo, al tipo de obligación moral que uno tiene con su familia, pero en este caso te pregunto, ¿Cómo puede sentir uno una responsabilidad con alguien que ni conoce?

J. Para mí es un compromiso moral, es un compromiso cristiano, desde mi fe. A pesar de que yo no ejerzo el ministerio sacerdotal sigo siendo cristiano, y convencido que la vida vale, que el respeto por la persona es lo más importante, que el ser humano como tal, independiente de sus errores y sus cosas hay que respetarlo y desde ese respeto por la vida, por el ser humano, es que yo siento esa responsabilidad por las víctimas que me rodean de una u otra forma. Se trata entonces una responsabilidad fundamentada en unos principios de humanidad que tienen una base cristiana.

Entonces, como ciudadano, como ciudadanos, todos tenemos una responsabilidad política. Yo creo que un ciudadano que ejerce su ciudadanía, porque hay ciudadanos que ni la ejercen, hay una gran responsabilidad que se ve enmarcada, que no la tenemos clara los colombianos, se ve enmarcada en las personas que elegimos cuando decidimos quien gobiernan nuestro país. Porque es muy fácil desde acá criticar todo lo que están haciendo, decir que son una partida de corruptos, cuando en el fondo no tengo en cuenta que quien eligió a ese corrupto, quien mando a estas personas ineptas fui yo mismo a través de mi voto. Entonces, si desde allí estamos hablando de una responsabilidad ciudadana, yo como ciudadano tengo una gran responsabilidad política en ese sentido. Por no elegir, por no participar.

¿Cómo justificar que tenemos una responsabilidad con los otros que sufren así no tengamos ninguna vinculación con ellos?

J. A mí me parece que es desde el punto de vista más de lo que me está sucediendo. Lo que me sucede a mi es consecuencia de lo que le está pasando a otra persona, en la medida en que yo obre bien, en la medida en que yo haga las cosas bien, en la medida que yo sea responsable, las otras personas se van a ver afectadas positivamente de esa forma de actuar bien mía, pero si yo actúo mal, si yo soy irresponsable en mi elección, cuando voto, políticamente hablando, si yo soy irresponsable en mi trabajo, van a ver otras personas que se van a ver afectadas negativamente por esa irresponsabilidad mía. Entonces a partir de eso es que yo justifico que si yo obro bien, si yo hago el bien, si yo me preocupo por las víctimas, si las víctimas están bien eso se va a revertir en mí, se va a devolver para mí en bienestar para mí. De pronto lo estoy revolviendo con algo cristiano también, pero es la realidad.

¿A qué te refieres cuando hablas de un compromiso cristiano? ¿Qué implicaciones tiene el ser cristiano con el trabajo por las víctimas?

J. Cuando yo hablo de cristiano no quiero encerrarme en la iglesia católica. No sé si has notado que yo siempre hablo de cristiano católico, es porque trato de vivir de acuerdo a unos parámetros del catolicismo, pero ese humanismo se refiere a que si yo soy cristiano soy humanista porque Jesús fue un humanista. Entonces, a partir de allí, de la parte del ser humano, de la persona, del bienestar de la persona. Para mí es muy importante atender bien a los demás, eso me hace a mi feliz y me preocupa mucho, aunque uno no lo logra, hacerlo en toda parte, pero me preocupa mucho y me frustra ver la gente que es indiferente frente al dolor de otra persona así no la conozca. A mí me mueve mucho esa parte. Yo soy más de entregarme a las personas, de tratar de ayudar a la gente, la indiferencia me parece cruel, muy dura.

Pero ¿Qué es lo que te conecta con el otro que está sufriendo? ¿Es un sentido de altruismo, o el sentido de humanidad del que hablas? ¿A qué te refieres con estas cosas de fondo?

J. Hay un ser humano que es igual a mí, entonces, para mí hay un principio cristiano que dice: no hagas al otro lo que no quieres que te hagan a ti. A partir de eso, de no hacer a otro lo que no quieres para ti, comienza mi trabajo o mi vida, a través del respeto de ese ser humano. Para mí se trata de un principio de vida propio de todo el cristianismo (incluyendo todas las iglesias) que es más amplio y no solo del catolicismo.

¿Quiénes son las víctimas de este país?

J. Bueno, de todas maneras yo he trabajado mis últimos 5 años al lado del gobierno y la ley 387 reconoce por ejemplo como víctimas a la población desplazada y eso siempre pesa sobre la concepción que uno tenga de víctima. Pero para mí víctima es toda aquella persona que de una u otra forma, en las diferentes formas que tiene el conflicto en el país, se ha visto afectada tanto en lo psicológico, en lo físico y en lo social. Eso es una víctima para mí. Por ejemplo, la gente del Ovalle, que vivió el miedo por la presencia de los paramilitares, los victimizo también a ellos. Así no hayan sufrido masacres o pérdidas. Para mí víctima no es solo la persona o la familia de quien piso una mina y perdió una pierna, para mí víctima es toda la vereda que donde vieron que esa persona callo en una mina saben que por ahí no pueden pasar porque donde hay una mina hay varias, entonces ellos saben que ese terreno no lo van a poder volver a pisar de miedo, y así no toda la vereda sea familiar de la víctima que piso la mina. Entonces para mí víctima es todo ser humano que se ha visto afectado en lo psicológico, lo físico y lo social por el conflicto armado.

¿Te consideras una víctima?

J. Yo creo que si he sido víctima del conflicto en la medida en que en algún momento estuve perseguido, pero que en este momento no me considero víctima. Es que es muy complicado, porque en este momento yo no me considero víctima, viví el hecho victimizante, pero no me considero víctima.

¿Por quién fuiste perseguido?

J. Por el ejército, o a veces de las AUC

Pero ¿Eso te afecto mucho en su momento?

J. Impresionante. Porque a mí me toco varias veces salir de la casa cural, en Ovalle, y fue coincidencial, digamos, dos o tres semanas así. Gente muy cercana a mí en la parroquia de la vereda, por ejemplo, llega el muchacho que era sacristán y me dice: padre, iba yo pasando por tal esquina y escuche a unas personas que

dijeron que esta noche iban a poner una bomba en su casa, y yo ¿Cómo así? O sea, yo esa noche no dormí allí. Cuando después como a los 8 días una señora llega y me dice: padre, escuche al lado de mi casa se pararon unas personas a hablar y dijeron que iban a hacerle algo a usted, y decían que usted salía a las 6 de la mañana de la parroquia a la parroquia del centro a celebrar la misa. Entonces, esas cosas como que lo van poniendo a uno paranoico... y fue en la misma semana en que me dijeron eso, y varias veces, entonces eso me tensionaba mucho. Yo creo que eran mensajes que me mandaban para generar tensión, a ver que decía.

Pero, yo creo que la situación de las víctimas es muy complicada porque hay varias cosas sobre ellas, no falta el que dice: no, son una partida de sin vergüenzas... son ladrones, etc. Yo creo que la indiferencia de la gente con las víctimas es promovida por los mismos medios de comunicación.

En nuestro primero o segundo encuentro me hablaste de la experiencia con la enfermedad de tu hermana y de cómo ese acontecimiento te había hecho más sensible ante el sufrimiento de los demás. ¿Podríamos volver a ese tema?

J. Yo creo que ese sufrimiento que vi en mi mamá, en mi papá, y que también, hemos vivido nosotros, por el mismo sufrimiento que sentía mi hermana para dar del cuerpo o los medicamentos que había que darle para dormir, el estar pendiente todo el tiempo de ella de mi mamá o mi papá. A ella le cayó una meningitis a los 6 meses y medio de edad y quedó como un vegetal, en la cama todo el tiempo y había que echarle la comida, cuando digo esto es que mi mamá le tocaba ponerle la cabeza sobre un brazo y con la otra mano le tocaba echarle la comida en la boca y cuando ella sentía llena la boca y que se quedaba sin respiración dejaba pasar la comida... eso era un ejercicio de persistencia y de amor hacia esa persona. Entonces, ese sufrimiento que uno vio en ellos es lo que nos lleva a nosotros, creo yo, a mi papá, mi mamá a mi hermana y a mí, a querer que otras personas no pasen lo mismo que uno pasó.

¿A esta altura de tu vida, cual es el balance que haces de tu paso por la Iglesia?
¿Cómo ves esos años de tu vida?

j. Para mí la época de la iglesia ha sido una cosa que me ha servido mucho, fue una experiencia maravillosa, que me dio muchos, muchísimos valores. El hecho de que me haya retirado del ministerio sacerdotal no significa que haya peleado con la institución iglesia, aunque hay muchas cosas que no comparto en este momento de ella, pues son cosas que hoy en día las veo desde otra óptica. Sigo queriéndola mucho, en verdad, siento que me dio muchísimo y sería un desagradecido si digo lo contrario. Creo que me ayudó a formarme en muchas cosas: en lo moral, en el trabajo comunitario, en la sensibilidad del evangelio hacia las personas más necesitadas, en esa parte me ha dado mucho. ¿Qué me haga falta hoy en día vivir el ministerio sacerdotal, ponerme los ornamentos, salir a celebrar la eucaristía o vivir los sacramentos con la comunidad? no lo veo como una falta. Yo creo que se

cumplió un ciclo en la iglesia, con el ministerio sacerdotal, que me ayudó a crecer a mí, y que lo viví con la misma pasión con que estoy trabajando ahora en la Unidad, con este tema de las víctimas, en donde estoy tratando de dar lo mejor de mí.

Con la iglesia, no tengo ninguna relación en este momento, ni pastoral, ni como laico, porque hay algunas cosas con la jerarquía de aquí de la diócesis que no me cuadran, algunas actitudes, sobre todo con el Obispo (que no es el mismo que estaba en la época en que yo me retiré), aunque fue mi profesor en el Seminario Mayor, sin embargo, no ha habido como un acercamiento y más bien han habido algunas actitudes que no me han gustado. No contra mí, sino hacia mi pareja. Entonces, esas cosas como que me han alejado. Tengo muy buenas relaciones con algunos sacerdotes, con algunos... pero no estoy interesado en ayudarles pastoralmente. Me llama mucho la atención el trabajo de denuncia de la violencia que están haciendo en este momento con la Comisión Vida Justicia Y Paz, en el municipio, que es muy, muy bueno, y eso me acerca un poquito a ellos, pero no como para estar allí de lleno en un trabajo pastoral. Primero, porque no quiero que los compañeros que me den esa oportunidad vayan a ser señalados o estigmatizados frente a ese tema y segundo, por la actitud del obispo.

Yo ya voy a cumplir 8 años de haber salido del ministerio sacerdotal, el 8 de abril del 2007 fue la última eucaristía que celebré como sacerdote, y después del 8 de abril, como que no he sentido esa tristeza o esa añoranza de ese momento, ¡no!, para nada, yo creo que hice un corte ahí de mi vida, que valoro mucho lo que aprendí y viví en esos años de ministerio como tal y más otros 7 años de formación, o sea, unos 14 años dentro de la iglesia, pero ahora estoy viviendo una nueva etapa.

¿En este momento eres un católico practicante, cómo es tu vida espiritual ahora?

J. Muy de vez en cuando voy a la eucaristía o a la misa. No lo hago, ni en mi vereda, ni lo hago aquí en la ciudad, por lo regular aprovecho cuando estoy en otra parte. Me encanta ir a la eucaristía, hay momentos en que cuando estoy en la misa me da tristeza de algunas homilías, de algunos de sacerdotes, entonces, digo: ¡no! Que perdedera de tiempo; uno con 30 o 40 personas para decirle muchas más cosas... pero trato de no caer en eso, porque me vuelvo muy crítico ya que me parece que no son homilías aterrizadas. Entonces, pienso: yo lo estaría haciendo de esta u otra forma. Claro, eso sí sería evocar un poquito, mis tiempos de sacerdote, ¡pero no! Igual trato de acercarme mucho a ese tema de la eucaristía. De hecho, ese es el único sacramento que estoy viviendo, igual, no comulgo por no ser escándalo para otras personas, aunque para mí no es problema eso... aunque la iglesia no me considere católico, yo sigo siendo católico. Pero, aunque no exista un decreto de algún obispo que diga que yo estoy excomulgado, sí somos coherentes con los principios de la iglesia y con la forma de actuar de la iglesia, yo estoy excomulgado. Dentro del derecho canónico y dentro de la moral católica, sería eso. Y eso no me preocupa, ¡no! Eso no me preocupa.

Con respecto al tema de la salida de la iglesia y el reconocimiento público de tu homosexualidad ¿Qué piensas de ese proceso y de tu vida actual?

J. Después de que yo ya comprendo muchas cosas, después de que llego a un grado de madurez mayor empiezo a pensar que a mí no me importa lo que digan las otras personas, yo tengo que vivir mi vida y mi felicidad, yo tengo que aceptarme a mí mismo. Además, en ese momento sentía que no podía ir en contravía de unos principios que enseñaba la iglesia y lo que yo estaba haciendo era contrario a eso. Por eso fue que decidí parar el ministerio sacerdotal y aceptarme tal y cual como soy, sin importar lo que diga la sociedad. Me importaba mucho lo que dijera mi papá y mi mamá, por todo lo que para ellos significaba que yo fuera cura, pero no por otra cosa... entonces cuando decido salir de la iglesia y pude vivir mi vida tranquilamente, fue como si me hubiera quitado un peso de encima, porque era un peso de llevar algo escondido. Entonces, cuando yo puedo abrirme a todo el mundo y decirle a la gente: yo soy homosexual, soy gay y eso no significa que le haga daño a la gente, antes estoy al servicio de la gente sin importar mi orientación sexual... es como si me hubiera quitado el edificio más grande de la ciudad de encima de mis hombros. Porque ese tema ya no era algo pecaminoso para mí, ya no era algo moralmente censurado dentro de mi concepción moral...". Entonces, te puedo decir que ahora yo me siento feliz, me siento feliz. Yo diría que si no hubiera vivido este proceso seguramente sería en este momento un cura malgeniado, no sé si frustrado, porque tal vez hubiera canalizado todo eso en el trabajo con las comunidades, pero no hubiera podido ser feliz plenamente. Independientemente de que esté en este momento con Mauricio o no este con él, pero ahora soy feliz porque puedo ser yo, porque puedo ser yo mismo.

¿Cómo ha sido la experiencia como funcionario público, en la Unidad de Víctimas?
¿Cuál es el balance que haces de este trabajo?

J. Yo creo que ha sido una experiencia muy importante, muy enriquecedora y muy satisfactoria en mi vida y en mi trayectoria de servicio social. Pero el trabajo con las víctimas, con personas necesitadas... yo creo es más por... yo creo que lo mío es un asunto más de pasión, de amor hacia este tema. De una u otra forma yo siempre he estado al lado del trabajo hacia las personas más necesitadas, con los que han sufrido. Desde que estaba en mi ministerio sacerdotal, cuando decidí hacer mi especialización en Derecho Internacional Humanitario y Perspectivas de Paz, durante el período en que trabajé con la gobernación, y ahora con la Unidad. Entonces, yo me siento en un estado de comodidad, entre comillas, porque atender víctimas lo puede llevar a uno a momentos de tristeza, de desilusión, de angustia por la situación en que están estas personas, y también, porque en algunos casos, uno no pueda ayudarlos en las aspiraciones que ellos tienen. Pero considero que se está tratando de hacer un trabajo transparente para mitigar ese dolor y ese sufrimiento de estas personas. Yo no me veo en una oficina o en un banco sentado recibiendo plata, yo aquí atendiendo personas, pero me siento a

atenderlas, a escucharlas, a verlas a la cara, a conocer su sufrimiento, a conocer lo que están viviendo, y a indicarles, de alguna u otra forma, cual es el camino que deben seguir para que ellos logren la reparación integral. Entonces, me siento haciendo algo que, profesionalmente, me deja satisfecho y no solo eso, en mi realización personal, de acuerdo a todo lo que he venido estudiando, va siendo coherente con lo que yo he aprendido en mi familia, en mi formación cristiana, católica, y en mi formación académica.

La vez pasada, me decías que te definías como un hombre de izquierda ¿A qué te referías específicamente con esto?

Yo creo en la igualdad y en la justicia. Para mí, son muy importantes esos dos elementos; me refiero a la igualdad de oportunidades. No voy a decir que todos tengamos lo mismo, pero sí la oportunidad para que sea más equitativa la distribución del poder político y económico... Entonces, pensando en Colombia, para mí la igualdad consiste en que la gente tenga la misma oportunidad de salir adelante, ah! ya que el perezoso no quiso salir adelante, eso es problema de él, pero al menos que haya tenido la oportunidad.

Finalmente, Con respecto al tema de la responsabilidad, de tu compromiso con las víctimas, en este momento de tu vida, ¿Cómo lo sientes, en que se fundamenta tu trabajo? ¿Siguen siendo importantes los valores cristianos?

J. Yo creo que la responsabilidad con las víctimas no es solamente del Estado, sino de toda la sociedad que tendría que estar acompañando el proceso de reparación integral a estas personas. Sobre todo, creo que hay una gran deuda de los empresarios y de las personas más ricas de este país que han contribuido a esta guerra que hemos vivido durante tanto tiempo. Ellos tienen una deuda muy grande con estas víctimas... Pero mi compromiso con las víctimas es desde el evangelio. Si tuviera que explicárselo a alguien que no sea creyente; mi compromiso es desde la conciencia, al saber que estas personas han sufrido en una guerra sin sentido. Entonces, considero que mi deber es ayudar a que esas personas salgan adelante y poner un granito de arena en la construcción de este país. Pero mi compromiso se sustenta, fundamentalmente, en un principio evangélico. Así yo ya no sea parte de la iglesia, sigo estando bautizado y como creyente, yo me sigo considerando católico (así la iglesia no me considere católico en este momento). Entonces, yo tengo un compromiso desde el evangelio, desde lo que Jesús enseña en justicia y en entrega hacia los demás.

Me parece que el hecho de haber parado con el ministerio sacerdotal y de haber querido asumir mi identidad sexual, de decir ¡no más con la iglesia!, no significa que haya perdido el compromiso con la comunidad. A mí la iglesia me dio todos los elementos necesarios para poder tener esa sensibilidad frente a la gente que sufre, en este caso, las víctimas o la población vulnerable, y poder hacer un trabajo como de más compromiso hacia ellos. Entonces, yo no he perdido la misión de mostrarle a la gente que tiene unos derechos, que reclame, que luche por sus

derechos. De poder decirle a la gente mire: esta reparación no es la mejor, no es lo que uno quiere para ustedes, pero es lo que nos está ofreciendo el Estado: no lo deje perder. Uno quisiera que fuera mucho más, y mejores cosas, pero lastimosamente, entre lo poco que hace el estado, a mí me parece que se está haciendo un trabajo importante. Y, qué mejor que los que estemos acompañando ese proceso lo hagamos de corazón y comprometidos para que estas personas lleguen a recibir, así sea una pequeña ayuda, que contribuya a que puedan salir adelante.

¿Y a futuro como te ves, cuáles son tus planes?

J. Pues, que te digo... trabajando en la misma área, con poblaciones vulnerables... si, en adelante, yo me veo trabajando en el mismo tema, en un programa del Estado o en una ONG, con excombatientes, con desmovilizados de los grupos armados. Me gustaría tener una experiencia con esta gente porque sería como conocer la guerra desde la perspectiva de los combatientes, como conocer la parte humana de estas personas y trabajar por su resocialización, en una sociedad donde no es fácil reinsertarse.

A mí la experiencia de Ovalle me marcó muchísimo, muchísimo. Tener que hablar en la mañana con guerrilla, en la tarde con paramilitares. Estaba uno acostado y me llamaban a decirme: vea, es que a fulanito se lo llevaron los paras, entonces empezar a hacer contactos con la gobernación, a la hora que fuera, para que no fueran a matar a ese muchacho, y muchas veces que llegaba tarde y que te digan: ¡no! Ya lo mataron. Así como también, otras veces poder salvar algunas vidas, que era algo satisfactorio. Entonces, esas experiencias me fueron metiendo más como en este tema. Por eso me gustaría en un futuro trabajar con los victimarios para ayudarles a reconocer esa parte humana que ellos tienen para que no se queden sólo en la guerra. A mí me marcó mucho una vez que me tocó hablar con un jefe paramilitar, con Rogelio, un negro alto, fornido, muy bien puesto, sus botas limpias, su uniforme impecable, entonces, yo le preguntaba: Rogelio, después que se termine esto, ¿Qué vas a hacer? Y me decía: no, mi gran anhelo es poderme ir a Tumaco a compartir con mi esposa y mis dos hijos y poder estar tranquilo con ellos. Entonces mira que detrás de ese ser rudo, que de pronto ha usado la motosierra²⁰³, o que ha mandado a matar a mucha gente o que el mismo ha

²⁰³ En Colombia han circulado una cantidad de relatos y testimonios de víctimas y de los propios ex-combatientes de los grupos paramilitares que dan cuenta del uso de las motosierras como una forma de tortura, con la cual lograban infligir un nivel de dolor intenso a sus víctimas. Sobre esto, La Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2008), en el *"Primer Informe de Memoria histórica: Trujillo. Una Tragedia que no cesa"* (en el que da cuenta de "una secuencia de desapariciones forzadas, torturas, homicidios selectivos, detenciones arbitrarias y masacres, de carácter generalizado y sistemático, ocurridas en los municipios de Trujillo, Rio frío y Bolívar entre 1986 y 1994, con un total de 245 víctimas", perpetrada por una alianza regional y temporal entre estructuras criminales de narcotraficantes y fuerzas de seguridad del Estado como la Policía y el Ejército), señaló que el uso de motosierras hizo parte del "repertorio de instrumentos y procedimientos de tortura y de terror", para desmembrar aun vivas a las

matado a muchas personas, hay un ser humano que vale la pena conocer y que vale la pena recuperar la humanidad de esa persona. Por eso es que me gustaría trabajar con los que han hecho la guerra también

víctimas. Otras formas de tortura, fueron la asfixia con chorros de agua, el martilleo de dedos y el levantamiento de las uñas, la aplicación de sal en las heridas abiertas. Según la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, tales “tecnologías del terror, convertidas en una herramienta de guerra, se tornarían distintivas de la violencia paramilitar contemporánea en Colombia” (2008:16 y 37).